Lydia.

Philosophisches Jahrbuch

von

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith.

Vierter und fünfter zugleich letzter,
Jahrgang.

Wien 1854.
Bei Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Moto.

Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam,
ne efficiaris ei similis.
Responde stulto juxta stultitiam suam
ne sibi sapiens esse videatur.

Gedruckt bei Ant. Benko.

Vorwort.

Dieses war im Jahre 1849 ein Wort der Anempfehlung an unsre möglichen Leser gerichtet; und Es machte sich, wie man sagt, von selbst. Es machte nähmlich die Leser aufmerksam auf das Motiv, welches die Herausgeber bestimmt hatte: ihrem philos. Taschenbuche den Titel Lydia zu geben, statt dem: die Academie; da Es doch Fronte machen sollte gegen das Taschenbuch des Arnold Ruge, des großen Agitators im Revolutionsjahre 1848, unter dem leztern Titel. Der neue Titel Lydia zeigte figürlich dasselbe an; da nähmlich der Weltapostel Paulus an der Lydia die erste Schülerin auf europ. Boden hatte, und daher mit seinen drey Gefährten zu Philippi, um so leichter eine ganze Academie vorstellen konnte, nach dem Bekannten: **Tres faciunt collegium.** Lydia war folglich ein Theil des Ganzen, und zugleich bezeichnete ihr Name unser Buch als Opposition zur Academie Ruges, der in seiner Abhandlung „über die Religion der Gegenwart" seine Antipathie gegen jede Speculation über positives Christenthum zu Markte brachte.

Im Jahre 1851 dagegen handelt es sich um eine Empfehlung von unsern wirklichen Lesern, und darum will sich das Vorwort nicht von selbst machen, oder richtiger: dasjenige, was sich von selbst macht, hat nichts Empfehlendes für Uns. Das

vorliegende Jahrbuch enthält nähmlich zwey Jahrgänge — für das Jahr 53 und 54 — und könnte daher, wegen dieser Abweichung von der Regel, allerdings den Lesern zu verstehen geben: daß ihm kein anderes mehr nachfolgen werde, und daher auch die Herausgeber von allen weitern Höflichkeitsmanieren im Abschiednehmen dispensire. — Allein, wie gesagt, dieser Umstand erscheint uns nicht als ganz hinreichend zur Dispensation und zwar aus mehr als einem Grunde.

Vor allem war es nicht unsre erste Absicht: zwey Jahrgänge in Einem Bande zu liefern. Zu diesem Entschluße wurden Wir erst gedrängt durch die unvorgesehene Verzögerung des Druckes, der sich tief ins laufende Jahr hereinzog, und uns rieth: zwey Jahrgänge zu verbinden.

Zu jenem Umstande gesellt sich ein zweyter.

Unter den Lesern des Jahrbuches gab es auch solche, die schon vor dem 48ziger Jahre uns abgeneigt waren wegen unserer Ansicht von der alten Scholastik. Diese kamen nun auf den Einfall: die Lydia in den übeln Ruf eines Abfalls vom paulinischen Christenthume zu bringen.

Wie leicht ist es nun für Viele: In dieser Fama den Grund zur Einstellung des Jahrbuches, und zugleich in dieser die Wahrheit jener Inzicht zu erblicken; wenn nähmlich die Einstellung ohne alle Rücksprache bleiben sollte.

Die Einstellung aber hat einen ganz andern Grund.

Wir hatten uns gleich anfänglich die zwey Hauptformen

der pantheistischen Speculation auf das Korn genommen, die sich im 48ziger Jahre an der Revolution in kirchlicher Hinsicht — jede auf ihre Weise — betheiligten. Unser Kampf begann mit der monistischen Form, wozu uns die Academie Ruges in seiner bereits erwähnten Abhandlung die erste Veranlassung gab. Unser Kampf setzte sich fort gegen den schlauen Theopantismus, in welchem der absolute Dualismus der vorchristlichen Aera in nagelneuer Leiblichkeit seine Auferstehung feyerte, und gegen die Versuche: den Autotheismus auf die Beine zu helfen.

Wie wenig Dank dafür uns die Stillen im Lande zollten, das bewiesen sehr bald die Ausfälle von Seite der Anhänger der alten Scholastik, welche die Flitterwochen der emancipirten Kirche benützten: unsre Opposition gegen die antichristliche Speculation, als verkappten Hermesianismus zu verkündigen.

Durch diesen Angriff aber, der nicht ohne Erwiederung von unserer Seite bleiben durfte, waren wir gehindert: die zweyte Hauptform der Zeitphilosophie im Auge zu behalten. Es trat jedoch sehr bald der Zeitpunkt ein, wo diese uns auf den Kampfplatz herausforderte.

Die Vertreter derselben schloßen sich nähmlich der theologischen Parthey an, als diese ihre früheren Neckereyen gekrönt sah durch die Nachricht von einer Verurtheilung des neuen Dualismus durch die kirchliche Auctorität.

Die Monadisten trennten nähmlich alles Wissen vom Glauben, und fanden in dem Versuche: Jenes mit diesem auszugleichen —

nichts als aufgewärmte Romantik und Theosophie; während die Orthodoxen nur den thomistischen Versuch gelten ließen. Dieser Angriff hat nun seine Widerlegung ebenfalls gefunden im Jahrgange 1853, und die Lydia ist hiemit bey ihrem ursprünglich aufgestellten Ziele glücklich angelangt, und kann nun füglich vom Schauplatze abtreten.

Wenn Sie aber doch ins Jahr 54 übergreift; so liegt der nächste Anlaß hiezu in der bereits erwähnten Verzögerung des Druckes, und in dem Umstande: daß sich eine Zeiterscheinung in den Vordergrund der Gegenwart gestellt hatte — die sogenannten Tischorakel — die in Beziehung steht mit der Streitfrage über die Lebensdualität im Menschen. Und da die Gegner der Letztern sogar gemeine Sache mit den Vertretern des Monismus, und mit den Ansichten derselben über den Manichäismus machten; so hat die Lydia obige Gelegenheit benützt: auch diese neue Coalition zu beleuchten. — Sollte es endlich einem oder dem andern Leser befremden: daß wir nicht jedem unserer bisherigen Gegner gleiche Aufmerksamkeit in der Beantwortung ihrer Ausfälle geschenkt haben; so mögen jene unsre Entschuldigung in einem Distichon salamonischer Weisheit finden, welches wir diesmal als Motto an die Stirne der Lydia geschrieben haben. Und nun — **Valete et favete!**

Wien, am weißen Sonntage 1854.

Inhaltsanzeige.

Verzeichniß

der

sinnstörenden Druckfehler.

Seite	Zeile			
9	4	von oben	lies Du	statt Sie
10	10	— unten	— jenen	— jener
65	9	— oben	— Negativität	— Negation
72	1	— oben	— verzeiben	— verziehen
75	7	— oben	setze nach dem Worte: geistigen — das Wort: Monaden	
79	2	— oben	— nach dem Worte: Natur — das Wort: aus	
90	12	— oben	lies Einwurf	statt Entwurf
96	1	— unten	— Allgemeingültigkeit	statt Allgemeinheit
101	2	— oben	setze nach dem Worte: seyn — das Wort: müssen	
111	fehlt die Ueberschrift: **VII. Brief.**			
116	3	— unten	lies oder	statt der
128	3	— unten	-- ins	— und
131	5	— unten	— Lehnsatz	— Lehrsatz

Seite	Zeile				
138	3	von unten	setze nach dem Worte: Seite	— das Wort: der Religion	
258	8	— unten	— nach dem Worte: aber	— das Wort: Ihm	
305	2	— oben	lies Berechtigung	statt Berichtigung	
315	5	— oben	— Zurückweisung in die	— statt Zurechtweisung in der	
317	6	von oben	lies Cotterie	statt Lotterie	
332	9	— unten	— hin, aus	— hinaus	
367	5	— unten	setze vor das Wort: die	— das Zeichen „	
371	2	— oben	— nach dem Worte: Verwirrung	— das Zeichen "	
374	4	— oben	lies einige	statt einig	
446	5	— oben	setze das Zeichen —	statt dem Zeichen:	
504	8	— unten	lies Schamlosigkeit	— Schandlosigkeit	
529	12	— oben	setze nach dem Worte: aus	— das Zeichen "	
549	10	— unten	lies Anstand	statt Umstand	
575	1	— oben	— halten	— suchen	
611	1	— unten	— Gegnern	— Gegner	
613	2	— unten	— des Verhältnisses	— das Verhältniß	
622	5	— unten	— nur	— so	
626	3	— unten	streiche die Worte: so etwas		
627	4	— oben	setze **Dichotomie**	statt **Dychotomie**	
628	8	— unten	— **Didymus**	— **Didyäus**	
631	13	— oben	lies uneigentlich	statt eigentlich	
633	10	— oben	— nach hat — ist		
—	11	— oben	streiche „und"		
—	12	— oben	lies welches	— welche	
634	8	— oben	streiche „Sie"		
634	9	— oben	lies seine	— Ihrer	
635	4	— oben	streiche „auch"		

Seite	Zeile			
635	6 von oben	lies keine	statt	eine
—	7 — oben	— auch	—	noch
637	7 — unten	— entscheidend	—	entschieden genug.

Zusatz zu S. 635. Statt der Worte: „was die anthrop. Formel: Geist + Leib festgestellt“ — ist zu lesen: was schon Nemesius von ihm bezeugt: daß er (also auch die Lehre des Photius) trichotomisch im eigentlichen Sinne, d. h. im Sinne der Neuplatoniker und namentlich Plotin's gewesen.

Die zweyte Autorität gegen Hitzfelder ist das **Cons. Const. IV.** Der bekannte Bibliothekar Anastasius gibt den **11. Canon** im **Terminus** dieses Concils (**Joh. Labbei et G. Cossartii: S. S. Concil. tom. VIII, p. 1506**) in folgender Version: „**Anathematizati sunt omnes cum Photio credentes, duas in uno corpore esse animas.** Es leuchtet selbst ein, wie bedeutungsvoll bey der Frage nach der Irrlehre des Photius die nähere (trichotonische) Bestimmung des „**duas animas in homine**“ durch „**in uno corpore**“ sey. — Aber auch angenommen, man ließe diese unsere Bestimmung ganz fallen, wäre Photius dann ein Aristoteliker gewesen, wie Hitzfelder es wünscht? So gewiß nicht, als das Concil jedenfalls die Irrlehre von zwey Seelen im Menschen verdammt, und Aristoteles das gerade Gegentheil — die Substanzeinheit von νοῦς und ψυχη behauptete.

Mag also an Photius der Seelendualismus der neuplatonischen (apollinarischen) Trichotomie (was allerdings wahrscheinlicher ist), oder ein manichäischer Dualismus verdammt worden seyn, von Aristotelismus war dabey keine Rede. Und fragt es sich: was die Kirche hier als ihre Lehre ausgesprochen? so läßt sich darauf mit Gewißheit nur so viel antworten: sie lehrte den Dualismus von Geist und Leib im Menschen, und daß diese als Substanzen

wesentlich von einander verschieden sind, ohne sich in eine nähere Bestimmung ihrer „**proprietates et operationes**“ einzulassen; so zwar, daß hier weder die Formel **G + (S + L)** noch die andern **(G + S) + L**, sondern lediglich nur die Formel **G + L** für den kirchlichen Dualismus geltend gemacht werden kann.

Daß das **Conc. Const.** gegen Photius über jene Eigenschaften und Thätigkeiten nichts ausgesagt habe, gibt selbst der Stimmführer der Tübingerschule ohne Weiteres zu; er behauptet aber ferner S. **636**: die Kirche habe später u. s. w.

Wer ist Romantiker in der Speculation?

Beantwortet

aus dem Fragmente eines Briefwechsels.

I. Brief.

Lieber Lucas Lentigo!

Du hast nicht ganz Unrecht, wenn Du Klage führest darüber: daß ich Dein Schreiben vom July verflossenen Jahres mit keiner Sylbe bisher erwiedert habe, da wir doch schon in das Jahr 1853 eingetreten sind. Du hast aber nicht ganz Recht, wenn Du den Grund von meinem Stillschweigen nur in Mir suchst, und dabei die Natur der Sache, über die Du von mir eine Auskunft wünschtest, gar nicht in Anschlag bringst.

Du wolltest ja von mir erfahren: Wie es dem Verfasser einer Beilage zur augsb. allgemeinen Zeitung vom 18. July 1852 habe in den Sinn kommen können: Mir in der Gruppe der katholisch theologischen Romantiker einen Platz anzuweisen, an deren Spitze

zunächst Fr. v. Bader und weiter zurück, Jacob Böhme gestellt wird. Es heißt daselbst: „Seine (Günthers) Creations Theorie hat man geradezu als einen Versuch bezeichnet: die Weltanschauung eines J. Böhme auf die Form des Begriffs zurückzuführen.“ Du hast recht gelesen. Denn auch im Conversations-Lexikon von F. A. Brockhaus liest man: „Der Mittelpunkt seiner (Günthers) Lehre ist eine Art theosophischer Creationslehre, die — trotz der Versicherung: daß die Philosophie zu einem ursprünglichen (absoluten) Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur zurückkehren müsse — ihre Aufgabe darein setzt: die Entstehung der Welt aus Gott begreiflich zu machen.“

Und nun lieber Freund! sollten Sie denn so sehr Fremdling in Israel seyn, daß Sie nicht wüßten: Wie die babilonische Sprachverwirrung unserer Tage sich auch auf das Gebieth und den Begriff der Romantik erstrecke; so daß einer zugleich von seinem ergebensten Freunde und von seinem erbittertsten Feinde, ein Romantiker in der Wissenschaft genannt werden kann?

Wie hätte ich Ihnen also ein Licht anzünden kön-

nen, der ich selber noch im Finstern stand, und stehen mußte, so lang man dem Romantiker zumuthet: Dualist im Sinne der antiquen Philosophie, und doch Creatianer im Sinne des Christenthums in Einer Person zu seyn, wahrlich ein Kunststück, das bisher noch keiner Dialectik gelungen ist.

Ich war daher genöthigt: mich vor allem nach einem ariadnischen Faden in der Litteratur umzusehen, der mich aus der Journal-Finsterniß ans Tages-Licht führen konnte.

Es wird Dir nicht schaden, wenn Du den Weg mit mir nochmals zurücklegest.

Ich nahm vor allem W. Göthe zur Hand. Dieser bestimmt das Verhältniß des Classischen zum Romantischen — wie das des Gesunden zum Kranken.

Wenn diese Angabe noch eine milde Deutung zuläßt, indem der krankhafte Zustand noch nichts über den Werth und die Würde des erkrankten Organs aussagt, da in jedem Organismus jedes Glied erkranken kann; so steht dagegen bei Arnold Ruge, dem Commentator jenes göthischen Ausspruchs, die Sache viel schlechter.

Nach ihm ist die Romantik das Christenthum selber, weil sich Dieses immerdar weigert: Sich in den Humanismus aufzulösen. Jene hat ihr Prinzip eben so im Christenthume, wie die Classicität das ihrige im Humanismus. Das Ideal des Christenthums ist nämlich der unerreichbare Gott in Christus; das griechische Alterthum dagegen war der dargestellte Gott, d. h. der schöne Mensch.

Ruge dehnt sogar beide Prinzipe auf die übrigen Gebiethe des Menschenlebens aus. Nach ihm realisirte der Grieche, die ethische Idee — im Staatsleben, wogegen der Christ im Gefühle seiner Sündhaftigkeit, diese Idee nicht erreichbar findet, und sie daher bloß ersehnen und hoffnungslos anstreben kann. Ruge bezeichnet daher auch das Zeitalter der Aufklärung als dasjenige, in welchem die Welt ihre vom Christenthume gepredigte Verworfenheit abermal verwarf, und dadurch sich in den Stand setzte: die Wahrheit in der Wissenschaft, die Schönheit in der Kunst, und die sittliche Güte im Staate zu verwirklichen.

Die Romantik dagegen bekämpft das Prinzip der Humanität in allen drei Gebiethen, und zwar mit den Mitteln der humanistischen Bildung.

Dies Raisonement erinnerte an ein Wort des Freiherrn v. Eichendorf: das die Romantik den Versuch des kirchlichen und nationalen Geistes in Deutschland nennt: Gegen die französische Renaissance und Aufklärung eine Reaction hervorzurufen.

Er setzt aber hinzu: „Schon die nächsten Nachfolger von Novalis und Fr. Schlegel mehr oder minder in ihrer Zeit befangen — hatten selbst den vollen Glauben nicht mehr, den sie verfochten, und dieser innere Widerspruch mußte die romantische Poesie bey ihrer eigenthümlichen Natur, von Grund aus, zerklüften."

Den Grund aber von dieser Reaction gegen den Humanismus findet Ruge in dem menschlichen Gemüthe, das er das ungebändigte, naturwüchsige Wesen des Menschengeistes nennt, welches aber durch den besonnenen Geist beherrscht und gebildet werden solle.

„Der Gott im Busen muß sich nicht bloß fühlen, sondern auch wissen, und je mehr das aufgeregte Gemüth sich fühlt, desto nothwendiger ist ihm die Einsicht: daß sein bestes Besitzthum (der Geist) nicht sein eigener sondern ein allgemeiner — der

Weltgeist — sey. Der letzte Grund aller Bewegung in der geistigen Welt ist die Willkühr des Gemüths, welche sich auf deutschem Boden in drey Männern — Spener, Jakobi und Schelling geltend gemacht, aber auch ihre Bekämpfung in Leibnitz, Kant und Hegel gefunden hat."

So Arnold Ruge, dem es daher nie einfallen wird, Schelling sammt Hegel auf die Seite der Romantiker zu stellen, wie dieß der Referent in der augsb. Zeitung thut, wenn er sagt: „daß die Romantiker in der Kirche eben so entschieden die Berührung des schellingischen und Hegelschen Systems mit dem Katholicismus repräsentiren, wie Hermes das Eindringen der kantischen Philosophie in der kathol. Wissenschaft dargestellt hat."

Ich könnte hier abbrechen, allein je ungründlicher Dein Vorwurf, desto gründlicher muß meine Entschuldigung ausfallen, und Du mußt mir daher noch weiter in der Region der Sprachverwirrung nachfolgen. Ruge's Ansicht blieb nicht ohne Erwiederung von Seite eines Anonymus, den Ruge blos als einen berliner Scholasticus bezeichnet. Nach Diesem ist „das Roman-

tische die Anschauung und Darstellung der Wunderwelt des Christenthums, weil sein Prinzip das Jenseits (der Phantasie) ist, der unerreichbare Zweck des Lebens, das Geheimniß hinter den Dingen. Denn das Christenthum stellt der Welt — den Geist entgegen. Dieser ist das Wesen in den Existenzen; aber dieses Wesen ist als Prozeß, ihnen zugleich ein stets transcendentes, und stellt sich daher auch immer als das Jenseits dieser Welt dar. Die griechische Religion hat zwar die weltlichen Existenzen vergöttert, keineswegs aber das Wesen. Dies hat allein das Christenthum gethan, welches gar keine Existenz als selbstständige anerkennt, wegen der wunderbaren Macht des Wesens über und hinter allen Existenzen."

Du kannst aus dieser Darstellung ersehen: daß der berliner Scholasticus zum hallenser Humanisten sich verhält, wie die transcendente zur immanenten Richtung in der pantheistischen Speculation. Der Unterschied zwischen beyden ist nur ein quantitativer bey gleichem Fundamente für beyde.

Zugleich wirst Du daraus ersehen: Wie Eichendorf von den Nachfolgern eines Novalis das harte

Urtheil fällen konnte: daß sie den vollen Glauben nicht mehr hatten; den sie zu verfechten vorgaben. Es war ihr Glaube nicht mehr der rein christliche, sondern der breite, durch pantheisirenden Einschlag alterirte, der Gott und Geist indentificirt, und hiemit keinen creatürlichen Geist mehr besitzt; um ihn der Natur entgegen zu setzen. Für den Berliner wie für den Hallenser gibt es also zwar ein Geheimniß, aber auch mit dem Unterschiede: daß das Geheimniß für den Geist des Romantikers unzugänglich ist und bleibt; für den des Humanisten aber ein begreifliches werden kann.

Unter dieser Voraussetzung könnte der berliner Scholasticus dem Meister Hegel ohne weiters noch einen Platz unter den Romantikern anweisen; wenn er sonst noch der Meinung ist: daß es Hegeln mit der Negation des Jenseits nicht Ernst gewesen; wie denn auch Hegel in Vergleich mit Feuerbach noch hinlängliche Transcendenz besitzt, um neben dem Berliner in Frieden zu leben.

Aus dem Umstande endlich: daß Ruge den Vertheidiger der Romantik einen Scholasticus nennt, ist zugleich zu ersehen: daß er die Scholastik des Mittel-

alters in der Geschichte aller europäischen Völker als ein Gewächs aus der romantischen Wurzel ansieht.

Und Ruge steht in dieser seiner Ansicht wahrlich nicht allein da, wie Sie gleich sehen werden.

Es gibt allerdings auch solche, welche die Romantik nur als ein Muttermal der romanischen Völker Europas ansehen. So Heinrich Koosen, der da fabelt: „Nur die romanischen Völker machten aus der christlichen Lehre die Basis eines historischen Glaubens, d. h. des Glaubens an eine Autorität des Todten, dem sich das Lebendige unterwerfen müßte."

Ein deutscher Volksfreund sagt dasselbe mit andern Worten: „Unser (der deutsche) Glaube ist frei von der Geschichte. Er bedarf weder der Personen, noch der Urkunden und Wunder, darum ist er frey. Die Gedanken des Gottesreiches, d. h. die Grundsätze von Liebe und Freiheit, können wir lebendig machen in der Menschenbrust, auch dann, wenn Bibel, Kreutz und Kirche längst, wie der Tempel Jerusalems, eingegangen sind. Die Anschauung, nach welcher das Göttliche im Menschen in keiner Form fertig, am wenigsten im geschrie-

benen Worte zu finden ist, ist allein die wahrhaft religiöse."

Was würden aber diese eckelhaften Goliathsnaturen sagen und thun, wenn jemand ihre Väter in der deutschen Wissenschaft des vorigen und jetzigen Jahrhunderts (dort einen Leibnitz, Wolf und Kant, hier einen Fichte, Schelling und Hegel) als Wechselbälge des romanischen Geblütes behandeln wollte, deßhalb, weil sie das wissenschaftliche Streben zum Abschlusse gebracht haben, nachdem die Heroen der Wissenschaft unter den romanischen Völkern des Mittelalters auf halbem Wege stehen geblieben, und daher auch mit jener, unter dem gemeinsamen Namen Romantiker zusammengefaßt werden können.

Und das sind sie alle in der That, gleichviel, ob sie von der einen Parthey unter Anführung eines Taute, Theosophen, oder von der andern Logotheisten unter Anführung eines Fortlage gescholten werden. Dem logischen Idealismus huldigen sie doch alle, und wenn nicht dem absoluten, so doch dem relativen Idealismus. Ich bin fertig.

Wenn Du Dir nun, Freund! die Mühe nehmen willst:

die oben angeführte Stelle aus dem Conversations-Lexicon mit der Stelle in der augsburger allgemeinen Zeitung zu vergleichen (wovon jene meinem Humor in der Behandlung philosophischer Gegenstände die Nativität stellt, indem sie behauptet: Dieser entwickle sich bey mir aus dem Kampfe zwischen den Schranken des mittelalterlichen Glaubens und dem Spielraume der modernen Geistesfreyheit, und aus dem bewußten Gefühle: daß jener Kampf auf dem Boden des Katholicismus ewig unentschieden bleiben werde), so wirst Du auch schon wissen: In welchem Sinne mich jener Zeitungs-Artikel unter die Romantiker zählen konnte.

Ich gelte ihm für einen Romantiker, im Geiste der mittelalterlichen Scholastik, die das Streben: den Glauben mit dem Wissen zu versöhnen, aufgeben mußte im Gehorsame gegen die Autorität der Tradition und Kirche, wie er meint.

In dieser Romantik findet er zugleich den Schlüssel für mein Schicksal innerhalb der Kirche, in den Worten: „Günther ist durch seine vermittelnde Stellung zwischen Philosophie und Theologie — zwischen zwei Feuer gerathen. Die Kirche verwirft seine Lehre,

während ihm die Philosophie (größtentheils außer der Kirche stehend) den Vorwurf macht: daß er die Consequenz der Gedankenentwicklung preisgegeben an die scholastische Tendenz: das kathol. Dogma in Einklang mit speculativen Ideen zu bringen."

In diesen Worten hat sich aber zugleich der Schalk im anonymen Referenten verrathen.

Beyde Artikel, der in der Zeitung und der in dem Conversations-Lexicon — könnten leicht von Einer Hand verfaßt seyn; und wenn nicht, so huldigen doch beyde Verfasser einer und derselben Grundansicht.

Es ist die Herbartische von der wesentlichen Verschiedenheit und daher auch von der absoluten Unverträglichkeit — des Glaubens und Wissens — der Religion und Wissenschaft — der Theologie und Philosophie.

Es ist die Schadenfreude, die aus dem Referenten in der Zeitung spricht: daß jene, die den Monadismus von jeher nicht bloß bekämpft, sondern auch des theoretischen Atheismus angeklagt haben, nun ihren Lohn erhalten nach dem Bekannten: Wer aus

fremden Schaden nicht klug werden will, (hier aus dem Schicksal eines Hermes), muß es über kurz oder lang — aus eigenem Schaden werden, da selbst „ein tiefer verkapptes Justmilieu auf die Länge nicht" gegen das Verdammungsurtheil des streng gläubigen Katholicismus schützt.

In diesen Worten liegt handgreiflich eine Anspielung auf meine Schrift v. Jahr 1838 unter dem Titel: „Die Justmilieu in der deutschen Speculation," von welcher jener Referent wohl nichts als den Titel kennt, da er meint: das dort geschilderte Justmilieu sey die Creationstheorie selber, als ein Gebräu vom positiven Zweifel und christlichen Glauben; da es doch nur ein Mischling ist aus den beyden Formen des deutschen Pantheismus, auf Den ich aufmerksam machte deßhalb, weil es so viele gibt, die da wähnen: daß keine Grundansicht abgethan werden dürfe, die in Deutschland das Licht der Welt erblickt, und deshalb so wähnen, weil sie das Wort aus dem Munde desjenigen, der sich das Licht der Welt nannte, „Himmel und Erde werden vergehen, mein Wort wird nicht vergehen" nur für den Herzens-

erguß eines jüdischen Schwärmers ansehen. Der Weltapostel aber dachte anders, als er sprach: Qui diem sapit, domino sapit. Und dieses sein Wort trug auch meine Schrift an ihrer Stirne. Und dem Herrn sey es gedankt, der mein Streben: Sein Wort, als Commentar seiner Erlösungsthat, im Gebiethe der Wissenschaft zur Anerkennung zu bringen, nicht dem Spotte der Laffen nud Pfaffen Preis gegeben. — Ueber den positiven Zweifel als Bedingung der Wissenschaft brauche ich heute kein Wort zu verlieren, da ich Dich auf früher Gesagtes verweisen kann *).

Näher liegt mir dafür die Ansicht beyder Partheyen im Monadismus über die Unverträglichkeit des Wissens mit dem Glauben, und über die Art ihrer Begründung.

Davon das nächstemal, bis dahin bitte ich Dich den Inhalt des Postscripts, als Beleg meiner Behauptung in diesem Schreiben, nicht oberflächlich zu behandeln.

Dein

bereitwilligster Freund

Peregrinus Niger.

---

*) Siehe Lydia v. Jahre 1852 S. 80.

Postskript.

1. Dr. G. F. Taute in seiner Religionsphilosophie vom herbartischen Standpunkte sagt S. 115 Folgendes über Theosophie (als absoluten Idealismus). Bemerkt muß noch zuvor werden: daß nach Taute die Geschichte der Religionsphilosophie in 2 Perioden zerfällt, wovon er die erste die der Reflexion, die zweite die der Speculation nennt. Jene beginnt mit Anselmus und geht bis auf Kant inclusive. Diese beginnt mit Fichte und endigt mit Hegel. In beyden Epochen kommen auch Reaktionsversuche vor, in der frühern von Seite eines Cartesius und Leibnitz, in der spätern von Seite Jacobis und Herbarts, den er allein als den durchgeführten Leibnitz ansieht.

„Mit Anselmus und Gaunilo ist der Gegensatz von Wissen und Glauben auf dem Gebiethe der Religionsphilosophie bestimmt hervorgetreten. Anselmus Fehler lag darin: daß der höchste Gegenstand des Glaubens (Gott) auch Gegenstand eines strengen Wissens seyn sollte — was er so wenig ist, als es dem Glauben zusagt, ihn dafür zu halten. Es ist

daher ein entschiedenes Verdienst des Gaunilo: das Wissen Anselms auf seinen Werth herabgesetzt, und die Rechte des Glaubens geschützt zu haben. — Der Gegensatz zwischen Wissen und Glaubeu herrschte durch das ganze Mittelalter. Die Geschichte kennt ihn aus dem Kampfe des Realismus mit dem Nominalismus. Und hätte das, was der Realismus wollte, sich wissenschaftlich behaupten können; so wäre die christliche Religion schon damals zur Theosophie geworden; nichts aber ist dem Christenthume mehr entgegen als Theosophie.“ Wie so?

Die Antwort hierauf ist S. 459 zu lesen:

Hegel gibt — wie Fichte und Schelling — eine Theosophie. Aber — was ist an ihr Göttliches, oder auch nur Vernünftiges? An die Stelle religiöser Befriedigung — die nur an der Vorstellung haftet — setzt Hegel (nach Jacobis Bezeichnung) ein Maaß logischen Enthusiasmus mit seinem Knochenmanne, der zu klappern versteht.“ Ferner: „Hegels Philosophie ist, wie die seiner Vorgänger, Spinozismus oder Pantheismus. Die Einheit des Begriffs — trotz des Unterschieds, der in ihr liegt — ist

das Pantheistische. Der vollendete Spinozismus aber ist der absolute Idealismus, der ungeheure Sumpf, in welchem Wahrheit, Sittlichkeit und Religion untergehen; ja — in der crassesten Abgötterey liegt mehr Religion als im Spinozismus.“ Endlich:

„Der Pantheismus ist ein rein speculatives Erzeugniß, da jener nie in einer historischen Religion vorgekommen ist; die Speculation aber behauptet: der absolute Begriff ist göttlich, und dies ist eben Pantheismus.“ S. 733 liest man noch vom absoluten Idealismus: „Daß dieser der Religion so wenig genüge, daß er vielmehr der Moloch ist, dem nicht bloß unschuldige Kinder, sondern Welt und Menschheit, Staat und Kirche zum Opfer gebracht werden.“

Ich kehre zu den Aussagen Taute's über das Mittelalter zurück. „Die Nominalisten des Mittelalters sind transcendentale, die Realisten sind absolute Idealisten. — Den Nominalisten müssen auch die mystischen Religiosen, wie Bernardus und Tauler beygezählt werden. — Das Mittelalter konnte sich von platonischen und aristotelischen Begriffen nicht los machen.

Es handelte sich nämlich um eine haltbare Begründung der Kirchenlehre, die bereits feststand, und von einer andern Erkenntnißquelle, als der religiösen, war damals noch keine Rede. Dieß trat erst mit Cartesius ein; wiewohl auch hier der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben nicht verschwand, wenn er auch andere Wege zu seiner Fortbildung einschlug."

Uiber den absoluten Idealismus aber in unserer Zeit heißt es:

„Die Bewegungen desselben sind gerichtet auf eine wissenschaftliche Ontologie, die Kant noch abging.

Das Ontologische aber ist beym Idealismus ein logisch Allgemeines, das die Besonderung an Sich selber hat. Der absolute Idealismus ist also verabsolutirter Kantianismus; aber auch ein verkehrter zugleich, weil das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern umgekehrt (d. h. als das Prius nicht als das Posterius) auftritt, und ein Widerspruch zugleich ist, weil das allgemeine sammt seinem Besondern, als Einheit der Identität und Nichtidentität aufgefaßt wird."

2. Doctor C. Fortlage in seinem Buche: Darstellung und Kritik der Beweise vom Daseyn Gottes sagt (S. 145) vom Logotheismus.

„Gott ist wesentlich Geheimniß, keinem Denken, keinem Begriffe durchdringbar. Denn Gott ist der bey allem Wissen nothwendig Vorausgesetzte, aber niemals selbst Gewußte. Obgleich wir des Wesens Gottes ganz gewiß sind, so bleibt seine innere Natur doch für Uns ein Geheimniß, weil sie keine angeschaute ist.

Der Logotheismus aber besteht in dem Verkennen dieses Geheimnisses, indem er meint: mit Begriffen und durch Begriffe in Gotteswesen hineinsteigen zu können."

S. 144. „Der Irrthum des Logotheismus besteht in einer Verwechslung Gottes mit den Ideen, des Seyenden mit dem Gesetzten, Lebenden mit der Vision. Durch diese Verwechslung wird der Urwissende und Urbegreifende (der allem Wissen und Begreifen vorangeht) selbst zu einem Begriffe gemacht und sein unergründliches Wesen mit dem durchschaubaren Wesen der Ideen verwechselt."

Zur Geschichte des Logotheismus gehört folgendes: S. 146.

„Wie das Alterthum zwischen Cosmotheismu und Theismus, so oscillirte das Mittelalter und d Neuzeit zwischen Logotheismus und Theismus.

Beyde Zeiten haben sich, jede durch Hinneigu zu einer eigenthümlichen Begriffskrankheit in derselb Sache, characterisirt.

Obgleich nun das Mittelalter in seiner (von d sinnlichen Anschauung weg zu einem abstrakten Ide reiche hinstrebenden) Tendenz überall zum Logothe mus hinneigte; so war es doch gewöhnlich durch traditionellen Autoritäten (durch welche es sein Den zugleich fesselte) gehindert: seinen Logotheismus so unu wunden auszusprechen, als dieser in seiner Auffass der platonischen Ideenlehre (in der via eminentiae) gründet war. Und selbst die Systeme von Cartesi Spinoza und Leibnitz — haben den Logotheismus, in ihnen gohr, noch nicht in so unzweydeutiger F an den Tag gelegt, als dies in der neuesten Zeit allen Systemen geschehen, welche sich einer reinen gischen Durchschauung des göttlichen Wesen rühn

und an den Ort, wo die Scholastik noch immer Gottes Wesen, bekleidet mit moralischen Eigenschaften setzte, nunmehr bloß eine logische Kategorientafel unterschieben.

Dieser offene Hervortritt des Krankheitsstoffes in unserer Zeit, ist für die Philosophie ein erwünschtes Ereigniß. Denn der sich deutlich kundgebende Schaden steht dem Schnitte des chirurgischen Messers fest, während der in zweydeutiger Gestalt auftretende oder sich in der Tiefe des Organismus verbergende, schwerer heilbar ist, oder in seiner Verborgenheit und Zweydeutigkeit nur desto verheerender um sich frißt.

Der Koryphäe unter den modernen Logotheisten ist Hegel. Dieser erklärt alle wesentlichen Definitionen seiner Logik für Definitionen Gottes, so daß Gott hier erscheint, als ein Conglomerat aller aprionischen Denkformen oder Ideen, und dieses heißt die Idee schlechthin oder die absolute Idee, welche sich selbst denkt und Gott ist, wie es in der Encyklopädie heißt: „Die absolute Idee ist der Begriff der Idee, welchem die Idee als solche Gegen-

stand ist. Diese ist die logische Idee und alle Wahrheit ist die Sich selbst denkende Idee."

Zur Würdigung Kant's S. 48 noch Folgendes:

„Diese sämmtlichen so eben angeführten Weltansichten, welche ungefähr den ganzen Umfang der speculativen Theologie des Alterthums und des Mittelalters beschreiben, sind die wüsten Producte einer blindlings rathenden oder nach vorgefaßten Meinungen ins Blaue phantasirenden Vorstellungskraft, und bezeugen als solche die Ohnmacht des Begriffs vom Absoluten, den die Eleaten auf die Bahn gebracht, und dem sie Alle ihre Entstehung verdanken.

Gegen diese Monstra ist die kantische Kritik der Theologie siegreich gerichtet gewesen, da jene alle einen gewissen Begriffsschematismus auf die Welt der Erfahrung übertragen als ein Sparrenwerk, womti sie die Welt einzäumen nach einem vier- oder dreygliederigen Schema. Damit aber, daß wir das Feld der Metaphsiyk von solchem Unkraute säubern, ist noch nicht Alles gethan.

Auch läßt sich der eleatische Gedankengang nicht mit ausjäten, so weit er ein richtiger ist. Kant

hat dies auch darin anerkannt: daß Er denselben in der Gestalt eines einzig möglichen Beweisgrundes vom Daseyn Gottes erneuerte.

Es würde sich daher für uns schlecht schicken, wenn wir uns bloß begnügen wollten: in unsern Begriffen abermal den Unterschied von absoluter und relativer Existenz entdeckt zu haben, ohne in der Erfahrung weiter nachzufragen: welche Bestandtheile der sinnlichen Erfahrung jene Namen verdienen. Denn nur so wird die speculative Vernunft auf die Dauer den Irthum vermeiden, der ihr bisher wie ein Pfahl im Fleische gesessen: durch logische Bestimmung des Begriffs vom Absoluten sich eine Erkenntniß des Absoluten zu verschaffen."

Großes Gewicht legt Fortlage auf den moralischen Beweis Kants vom Daseyn Gottes.

S. 352 lesen wir: „Einem Kant erwies sich die Kraft des moralischen Glaubensmotives um so stärker, weil Er vom Terrain des Dogmatismus (der bisher in der Philosophie gegolten) in den Scepticismus herabstieg, bevor er zur Construction eines neuen, auf die Kritik der Vernunft gegründeten Systems geschrit-

ten war. Gerade dieser Umstand machte, daß die Philosophie sich so stark nach einer Hülfe von Seite der practischen Vernunft sehnte, und diese als den eigentlichen letzten Grund für alle Gewißheit im religiösen Menschenleben erkannte.

Denn keine wissenschaftliche Demonstration ist im Stande dem religiösen Glauben eine solche Festigkeit zu geben, wie sie ihm in einer Seele zu Theil wird, die den Halt ihrer dogmatisirenden Vernunft in sich verloren und sich hinausgestossen sieht auf das stürmische Meer der Zweifel.“ Und S. 354 lesen wir: „Die Thatsache des, aus der Moralität entspringenden Glaubens war von jeher vorhanden; aber sie war selten von Philosophen in ihrer ganzen Wichtigkeit anerkannt. Erst von Kant wurde der Schleyer gehoben, welcher diesen Ort der Speculation bedeckte, in Bezug auf die Achtung des Menschen gegen sich selbst in der Erhabenheit seiner Natur, in welchem Puncte Alles zusammenströmt, was den Verstand und das Herz in unbeschreiblicher Erwartung höherer Dinge befriedigt.“

III. Brief.

(im Verlaufe der Correspondenz).

Werthester Lucas!

Nimm es ja nicht als ein bloßes Compliment auf, wenn ich Dich heute versichere: daß Deine Aeußerung im letzten Schreiben mich nicht nur nicht befremdet hat, sondern sehr willkommen gewesen ist — die Aeußerung nämlich: das Postscript habe Dir bei aller Mangelhaftigkeit einer Skizze mehr Vergnügen gemacht, als die Epistel. — Was könnte mich also hindern: Aus dem Postscript eine Epistel zu machen. Dich ärgert vor Allem mit Recht die Härte des Urtheils der beyden Philosophen über die Theosophen und Logotheisten. Doch ist, wohlgemerkt! Beyden in der Geschichte der Philosophie nicht entgangen: Wie nothwendig es war, daß der mittelalterliche Idealismus zur völligen Ausbildung kommen mußte, bevor an eine Heilung desselben gedacht werden konnte. Und diese Einsicht mildert jene Härte, wie ich glaube.

Die Gelegenheit nun zu jener Ausbildung lag in der Reformation des 16. Jahrhunderts, von wel=

cher aber beyde Herren schweigen. Sie befreyte nämlich die mittelalterliche Theologie von den traditionellen Auctoritäten, (die von der Reformation nur als Fesseln betrachtet wurden) und die Theologie konnte daher um so ungehinderter alle Consequenzen aus dem classischen Principe des Platonismus und Aristotelismus ziehen, welches von den speculativen Theologen benützt worden war als ein Schlüssel zum Verständnisse des positiven Christenthums in Leben und Lehre unsers Herrn. Das Stillschweigen aber jener Herren erklärst Du mit Recht daraus: weil sie der gangbaren Ansicht von jener Reformation — als einem absoluten Fortschritte im kirchlichen Leben der europäischen Menschheit — Abbruch zu thun glaubten; wenn sie nicht geschwiegen hätten. Allein — was kann denn solch ein Beytrag zur Verjährung eines alten Irrthums, der europäischen Menschheit frommen; wo es sich um die Einsicht in die Wahrheit handelt: daß die deutsche Wissenschaft die Hälfte des Weges nicht als das Ziel desselben ansehen dürfe; wenn sie nicht von dem Urtheile Ihres Lessings getroffen werden soll, der da sagt: „Tausenden für Einen

ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde werder.»

Wem „der Crocodilsrachen des absoluten Idealismus in Spinoza und Hegel" nicht gefällt; der sollte auch das Crocodilsey nicht als das Ey des Columbus auf den Altar stellen; wie dies geschieht, wenn man das Princip der sogenannten Reformatoren vor und während der deutschen Reformation bis in den dritten Himmel erhebt, die Consequenzen aber aus jenem sammt ihren Vertretern, in den tiefsten Höllenpfuhl hinab verwünscht.

In den entgegengesetzten Fehler dagegen verfallen jene Katholiken, die in der Reformation nicht einmal obigen negativen Fortschritt erblicken wollen. Dieser liegt aber in der Ausbildung jenes Irrthums, der das Verständniß des christlichen Dogmus, durch Jahrhunderte alterirte und der zuvor überwunden werden muß, bevor an eine dauerhafte Uibereinstimmung der Wissenschaft mit der Glaubenslehre (von den zwey Stammvätern im Menschengeschlechte) gedacht werden kann. Und doch werden die Vertreter beyder Extreme, die Zulassung Gottes in jenem welthistorischen Ereig-

nisse nicht in Abrede stellen wollen. Es ist aber derselbe Gott, der hier zulies, und der vormals durch den Mund des Propheten seinem Volke verkündigte: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und so hoch der Himmel über der Erde; so entfernt sind meine Gedanken von euren.“ Bey aller Erhabenheit aber sind die göttlichen Gedanken doch nicht bestimmt: Immerdar der Menschheit verborgen zu bleiben. Sie müssen sogar von dieser gefunden werden, wenn die feindlichen Brüder in ihr — sich über dem Evangelium, zum Heile Europens, die Hände zur Versöhnung endlich einmal reichen sollen.

Deine Bemerkungen über die Eintheilung der Geschichte der Religionsphylosophie in die zwey Perioden der Reflexion und Speculation haben nicht minder meinen Beyfall.

Die erste ist eben so ungebührlich weit ausgedehnt als die zweite ungebührlich beschränkt worden; wobey den herrlichen Denksteinen, die von einem Cartesius und Kant in den Boden der Geschichte der Philosophie eingesenkt wurden, nicht die schuldige Aufmerksamkeit gezollt werden konnte. Die Bestrebungen beyder Män-

ner. bloß als mißlungene Reactionsversuche gegen die Theosophie zu charakterisiren, ist wahrlich das Wenigste, was man von ihnen sagen kann, wenn man nicht ganz von ihnen schweigen will.

Noch weniger bist Du mit Fortlage zufrieden, der die Systeme von Cartesius, Spinoza und Leibnitz nur als unterbrochene Gährungsprozesse des Logotheismus behandelt; da es doch auf der flachen Hand liegt: daß der Erste eben so eine Reaction gegen den mittelalterlichen Idealismus, wie der Letzte eine Reaction gegen den rehabilitirten Idealismus in Spinoza versuchte. Daß jenes und dieses Unternehmen mißlang, der Grund hievon liegt leider! in einer unbewußten Sympathie mit den Axiomen der Scholastik.

In der Würdigung der cartesischen Leistung vermissest Du überdies noch den Zusammenhang zwischen Augustin und Cartesius.

Solches Verfahren gehört leider! zu den Gewaltstreichen, zu denen sich Historiker verleiten lassen, durch vorgefaßte Meinungen über einzelne Repräsentanten der Philosophie in ihrer historischen Entwicklung.

So sieht grade Taute in Leibnitz den ersten Bekämpfer des absoluten Idealismus, als dieser seine Blüthe in Spinoza erlebte. Es darf uns daher nicht wundern, wenn Taute in der Uiberzeugung lebt: der durchgeführte Spinozismus könne auch nur von einem durchgeführten Monadismus in der Gegenwart überwunden werden. Dagegen begnügt sich Fortlage schon mit Kant und dessen Restauration, den er offenbar höher stellt als einen Leibnitz. Auf dieses Vorurtheil näher einzugehen, ist nun mein Vorhaben.

Als Einleitung hiezu aber muß ich zuvor meiner Skizze im Postscripte durch bestimmtere Mittheilungen aus Taute's Werke eine größere Ausdehnung verschaffen.

„Das Verhältniß zwischen Cartesius, Spinoza und Leibnitz ist beachtenswerth wegen der Wiederhohlung desselben in Kant, Hegel und Herbart. Denn in dieser greift Herbart eben so hoch über Leibnitz hinaus, wie Kant über Cartesius, und der absolute Idealismus (in Fichte, Schelling und Hegel) über Spinoza.“

Dies sind die Worte Taute's S. 475. Und wie

seine Würdigung über das frühere Kleeblatt, so wird auch die zweite über das spätere Kleeblatt ausfallen.

Wenn Taute sagt: „Spinozismus ist ein verallgemeinerter Cartesianismus, so wiederhohlt er nur das Urtheil eines Leibnitz, der den Spinoza einen übertriebenen Cartesius nannte. Taute aber setzt noch hinzu: «Auch die leibnitzische Philosophie ist ein Cartesianismus, den Leibnitz fußt auf dem Gegebenen wie Cartesius, und was Mehr in Leibnitz zu finden, ist das Product seiner Speculation.“

Dieses Mehr nun findet unser Herbartianer in der ontologischen Begründung der cartesischen Philosophie, d. h. in der Uiberwindung des Widerspruchs, der noch in Cartesius spuckte. Dieser Widerspruch wird in folgenden Worten geschildert:

„An den Begriff jedes gegebenen Dinges knüpft sich zwar bey Cartesius der Begriff des Seyns, dieser aber verwickelt sich gleich sehr ins Nichtseyn.

Jene Verwicklung erblickt Taute vorzüglich in den Worten: „So lang ich mein Denken auf Gott richte, sehe ich keinen Grund des Irrthums; aber den Blick auf mich wendend, finde ich mich vielen Täu-

schungen unterworfen, deren Ursache darin liegt: daß ich nicht blos den reel und positiv bestimmten Begriff Gottes, sondern auch den des Nichts (der Negation) habe, so daß ich mich als ein Mittleres zwischen dem höchsten Seyn und dem Nichtseyn erblicke. Und insofern ich nun von Jenem abstamme, entdecke ich nichts in mir, wodurch ich getäuscht würde; sofern ich aber am Nichts (Nichtseyn) Theil habe, also nicht selber das höchste Seyn bin, gewahre ich gar viele Mängel an mir, daher es auch kein Wunder ist, daß ich irre."

Taute setzt hinzu: die Verwicklungen also des Wirklichen ins Seyn und Nichtseyn sind also das Unwahre und Unerträgliche. Aber unter dem Namen Gottes suchte das Denken von jeher die widerspruchslose (reine) Setzung des Gegebenen (woher wüßte Es auch sonst von Widersprüchen?), dies zeigt sich in der Scholastik wie bei Cartesius."

Was ist nun Wahres an diesem Urtheile, welches den Spinoza als ungerathenen Sohn, und den deutschen Denker als gerathenen Sohn des gallischen Philosophen erklärt? Und was liegt in dem Letzteren, das jene Beyden zu dem machen konnte, was sie in

der Geschichte sind? Der Eine von Beyden wird gewiß in die fehlerhaften, und der andere in die fehlerlosen Fußstapfen des Ahnherrn getreten seyn, wovon jene eben so sicher in die Molochs-Höhle des falschen (absoluten) Idealismus, wie diese auf die Taborhöhe des wahren (realen) Idealismus (Idealrealismus) führen. — Zur Beantwortung aber jener Fragen dürfen wir uns von dem Wege nicht entfernen, den der Herbartianer eingeschlagen, um obiges Verdammungs-Urtheil zu schöpfen. Dieser reducirt nun das cartesische System auf folgende Hauptbegriffe.

Der erste ist der Begriff des Gegebenen als des Wahren, folglich der Begriff vom denkenden Ich, und der von der ausgedehnten Sache (nach cart. Bezeichnung res cogitans und res extensa).

Der zweite Hauptbegriff ist der von der idealistischen Bestimmung des Gegebenen, der demnach das Ich als Erkenntnißprincip aller Wahrheit und Gewißheit aufstellt. Zur Erläuterung dient Folgendes:

„Was ist Wahr an Allem, wovon ich weiß?

heißt bei Cartesius so viel als, was ist mir wirklich gegeben, und was nicht?" sagt Tante.

Wir können hier einstweilen das Mittel übergehen, welches Cartesius angibt, um das Gegebene vom Eingebildeten (Nichtgegebenen) zu sondern. Taute nennt es den allgemeinen Zweifel an der Wahrheit unserer Vorstellungen und der (daraus gewonnenen) Begriffe sammt der Beschränkung desselben auf ein klares und deutliches Vorstellen und Denken, um jenen Zweck zu erreichen. — Solch ein Denken führte nun den Cartesius zuerst auf das berühmte Cogito ergo sum d. h. auf die res cogitans und sodann auf die res extensa, wozu der eigene Körper und die Dinge neben ihm gehören, und endlich auf die Vorstellung, durch die jeder Sich (als Ich) und seinen Leib als wesentlich verschiedene Dinge erfaßt, da er sie nicht unmittelbar für einerley halten kann; wiewohl er sich selber gegeben ist als innigst, weil durch Empfindung, verbunden mit dem Leibe.

[Bemerken müssen wir noch im Vorbeygehen: daß Tante die Verbindung der zwei Factoren zur Einheit des Menschen, zum Begriff der (verhängniß-

vollen) Subjectobjectivität stempelt, den Cartesius als den der Natur behandelt habe, und dies ihm zum Ruhme deshalb anrechnet, weil Cartesius der Erste gewesen, der eine — vom Gottesbegriffe unabhängige — Naturforschung eingeleitet habe.]

Was nun weiter den zweiten Hauptbegriff betrifft, so wird daran getadelt: „daß alles Wissen (bey Cartesius) entschieden in einer idealistischen Bodenlosigkeit untergehe, weil die Erkenntniß (in Betreff der Materie wie der Form) eine bloß subjecte Bestimmung an sich trage.“ Zum Belege wird folgendes angeführt: die Vorstellungen des Ichs sind (nach Cartesius) theils materieller, theils formeller Natur.

Jene als Sinnesempfindungen sind Ihm außer dem Vorstellen nichts d. h. sie sind — auf eine kenntliche Weise — nicht gegeben, was eben das objectiv Unklare an ihnen ist. Wodurch sich aber die Vorstellungen äußerer Dinge, von dem bloß subjectiven Vorstellen unterscheidet, sind allein die Ausdehnung und Bewegung. Von diesen Unterschieden sagt Cartesius: „daß sie zwar gegebene seyen, aber uns doch

nicht gewiß machen von der objectiven (von Uns unabhängigen) Realität der Körper; da beyde immer nur Vorstellungen des Ich seyen." Wie so?

„Nur der Verstand erkennt jene Unterschiede als wesentliche Bestimmungen des Körpers d. h. der Verstand stellt jene zwey Begriffe fest.

Dann sind Substanz (Dauer) Accidenz (Veränderung) Zahl — subjective Begriffe mit objectiver Bedeutung, die daher der Ausdehnung (Raume) und der Bewegung (Zeit) sicher zu Grunde liegen.

Endlich könne zwar weder Zeit noch Raum im Geiste als denkenden Wesen vorhanden seyn, wohl aber können Beyde dem Princip nach, im Geiste enthalten seyn, weil der Geist — Substanz ist und jene — gewisse Bestimmungen der Substanz seyen."

Im obigen Tadel von Seite Taute's liegt demnach nichts Übertriebenes. Er bestätigt vielmehr die Ansicht des Tadlers vom Spinozismus „als einen verallgemeinerter Cartesianismus, zu welcher Verallgemeinerung der letzte selber das Seinige beygetragen habe."

Und dieser Beitrag liegt nach unserer Ansicht darin:

Wenn nämlich die Ausdehnung eine gewisse Bestimmung (Bestimmtheit, Accidenz) der Substanz (des Geistes) seyn soll; so ist dies nur unter der Voraussetzung vorstellbar: daß der Geist (die res cogitans) selbst eine gewisse Bestimmtheit an einer dritten Substanz sey, an welcher sowohl die res extensa als die res cogitans, Theil haben, und welche sich überdies zu diesen beyden Sachen verhält wie die logische Allgemeinheit zu ihren Besonderungen, welche von Spinoza als Attribute der Einen allgemeinen Substanz bezeichnet werden.

Taute bemerkt ferner: daß durch die Verallgemeinerung von Seite Spinoza's, die cartesischen Hauptbegriffe in Hintergrund gedrängt, ja ganz verloren gegangen seyen; weil Spinoza dadurch die Realität der logischen Allgemeinbegriffe (der Scholastik) wieder eingeführt habe, von denen sich Cartesius durch die Realität des Geistes und der Außenwelt in ihrer wesentlichen Verschiedenheit habe trennen wollen, wenn es Ihm auch noch nicht gelungen ist.

Und wahrlich! wer zwey wesentlich verschiedene Realprincipe als Bestimmungen an Einer andern

Substanz behandelt, der hat hiemit zugleich die qualitative Verschiedenheit derselben zu bloß quantitaven Differenzen an jener Einen Substanz herabgesetzt. Wer das Eine will, muß das Andere unterlassen und umgekehrt. — Zu jener Verallgemeinerung kömmt noch ein zweyter Mißgriff (wir nennen ihn die Verabsolutirung des Allgemeinen). Während Cartesius, bemerkt Taute, die göttliche Substanz von dem Erschaffenen bestimmt unterscheidet und trennt, wirft Spinoza jene mit diesen trotz aller Unterscheidung zusammen. Und während der religiöse Glaube bey Cartesius trotz des angestrebten Wissens mit all seinen Begriffen im Rechte verbleibt, wird er bey Spinoza — Theosophie, und verändert dadurch seine Natur gänzlich.

Wir stehen nun bey dem dritten Hauptbegriffe (dem Gottesbegriffe), der um so wichtiger ist, weil Cartesius zu diesem seine Zuflucht genommen haben soll, um dem bodenlosen Idealismus zu entgehen. Dieser Begriff galt dem Cartesius als ein sogenannt angeborner d. h. von Gott dem Menschen eingegebener, und deshalb gegebener und vorfindlicher im Bewußtseyn. Als gegebener ist er auch unabhängig

von unserm Vorstellen und Denken. Dasselbe gilt von der Realität Gottes, die zum Inhalte jenes Begriffes nothwendig gehört.

Aus demselben Begriffe folgte, wie beym Scholastiker Anselmus, die Existenz Gottes, nur mit dem Unterschiede: daß Cartesius die Existenz als eine Vollkommenheit (perfectio) erklärte, die mithin dem allervollkommensten Wesen nicht fehlen dürfe.

Wegen dieser Vollkommenheit ist Gott auch der unendlich Wahrhafte, da Betrug und Täuschung stets einen Mangel voraussetzen. Deßhalb muß auch Alles, was der Mensch als Wahrheit, weil klar und deutlich denkend — erkennt, auch gewiß seyn. Denn von Gott unmittelbar können die Vorstellungen und Begriffe nicht herkommen, weil Er dann den Menschen täuschen würde, den sein klares und deutliches Denken dahin treibt: Sein Vorstellen und Denken so anzusehen, als entstünde beydes auf Veranlassung wirklicher Dinge, die doch Gott nicht selber sind, die vielmehr ihre Realität, obgleich eine mangelhafte in sich selber tragen. Also — existiren die Dinge wirklich d. h. unabhängig vom bloßen Vorstellen und Den-

ken des Menschen. Producte endlich eines unbegreiflichen Vorstellens können die Dinge ebenfalls nicht seyn, weil das Unbegreifliche überhaupt kein Gegenstand des Wissens seyn kann.

Unser Herbartianer lobt nun an dieser Beweisführung einerseits: daß sie den christlichen Gottesbegriff und die ontologische (substanzielle) Natur der Weltwesen (Geist und Natur) noch auseinander halte und von der substanziellen Identität Gottes und der Welt nichts wisse. Anderseits aber findet er gerade in jener substanziellen Trennung Gottes und der Welt und in der Nichtgegebenheit (Unsichtbarkeit oder Unwahrnehmbarkeit) Gottes den Grund: daß die Absicht des Cartesius (durch den Schöpfer die Geschöpfe zu begreifen) ohne Erfolg geblieben, und tadelt sein ganzes Unternehmen als ein verkehrtes. S. 139. Dabey aber stellt Er doch nicht in Abrede: daß vermöge einer gründlichen Erkenntniß der gegebenen Weltwesen, in denen doch Gottes ursprüngliche Offenbarung (nach dem Zeugnisse der heil. Schrift) vorliegt, eine richtige (obgleich bey weitem nicht zulängliche) Gotteserkenntniß hätte gewonnen werden

können. Cartesius besitze zwar die ersten Elemente der speculativen Erkenntniß, habe aber von ihnen keinen Gebrauch gemacht. Denn an den Begriff des Gegebenen knüpfe Cartesius allerdings den Begriff des *Seyns*, diesen aber lasse er sich wieder in das *Nichtseyn* verwickeln. Und da es für *dieses* keine positive Bestimmung gibt; so drückt jeder Begriff des Gegebenen den *Widerspruch* des Seyns und Nichtseyns aus. Dieser nun, undenkbar wie er ist, führt mit absoluter Nothwendigkeit seine *Lösung* herbey d. h. die begriffsmäßige *Herausstellung* des *Widerspruchlosen*. Hiemit sind nun zugleich die Anfänge einer Ontologie gegeben, aber erst bey Leibnitz (nicht bey Cartesius).

Dieses Urtheil über Cartesius wird die Leser nicht befremden, wenn sie sich noch an die oben angeführte Stelle erinnern: wo Cartesius von der mittleren Stellung des menschlichen Geistes zwischen dem höchsten Wesen und dem Nichts spricht, und hierin nur dem großen Augustin als Platoniker nachspricht. Eine treffendere Stelle findet sich bey Tante S. 122. »Das berühmte Cogito ergo sum ist ein Ausdruck

des Gegebenseyns, daher nennt auch Cartesius das gegebene Ich grade eine **res** cogitans. Daß dabey an keinen Schluß zu denken, darüber hat sich Cartesius bestimmt erklärt. Seyn ist also bey Cartesius — metaphysisch richtig — das Zeichen des Gegebenen oder der Begriff der Setzung, der sich an die Qualität des Gegebenen knüpft. Daß das Seyn aber, ohne diese Beziehung, keine reele Bedeutung habe, folgt aus der Erklärung, die daselbst vorkömmt und lautet: **Ea est natura mentis, ut generales propositiones ex particularum cognitione efformet.**"

Dem Kritiker könnte der Scharfblick nicht bestritten werden, wenn — wie St. Augustin — so auch Leibnitz vor Cartesius gelebt hätten. Wir haben gegen die Ansicht des Kritikers über die Bezeichnung des Gegebenen mit dem Worte: **Res**, nichts einzuwenden, wenn dabey die wesentliche Verschiedenheit der beyden Dinge unangetastet bleibt, die das eine Ding zur Sache, das andere aber zur Person macht. Gegen die Bemerkung aber: daß bei dem cogito ergo an keinen Schluß zu denken sey, unterscheiden wir zwi-

schen zweyerley Schlüssen, weil zwischen zweyerley Denkprozessen. Den logischen Schluß konnte Cartesius für sein cogito ergo allerdings nicht geltend machen, da der **Major** in jenem (die propositio generalis) die Conclusio (cognitio particularis) schon zur Voraussetzung haben muß. — Dagegen aber kömmt hier ein anderer Schluß zum Vorschein, nämlich der Schluß von der Erscheinung auf das Seyn von der Wirkung auf die Ursache causa (die zugleich Ur-Sache res prima ist), die sich in jener aufgeschlossen, in ihr offenbar geworden ist; und daher auch in jener zum Theil enthalten ist, nach der aristotelischen Weisung: daß in der Ursache mehr enthalten sey als in der Wirkung, die auch dem Cartesius sehr wohl bekannt war.

Ob aber Cartesius das Seyn, wozu er sich bekannte, vor allem Denken, als ein unbestimmtes anerkannt habe, welches erst durch eine Einwirkung von Außen her (also nicht durch sich allein) sich als Denkendes offenbar wird, bey aller Unbestimmtheit aber doch die Bestimmung zum Gedanken hat, und mit dieser ursprünglich von Gott gesetzt wurde; das läßt sich allerdings bezweifeln, wenn man erwägt: wie

Cartesius den Begriff der Substanz definirt habe. Es läßt sich aber wiederum nicht bezweifeln, wenn man erwägt: daß er dem Ich seine Stellung zwischen dem **Ens summum** und dem **Non Ens** (**Nihil**) angewiesen hat.»

Diese Stellung aber kömmt jedem Wesen zu, das nicht das höchste Wesen ist, da jene Theilnahme am Nichts nicht bloß durch Creation, sondern auch durch Specification des höchsten Wesens eintritt, die ohne Negation nicht vollzogen wird nach dem bekannten des Spinoza: **Omnis determinatio, negatio est.**

Ob nun das Erschaffenseyn bey Cartesius, entweder im christlichen Sinne als reine Setzung mittelst Creation oder im antiquen Sinne als Heraussetzung eines Theiles aus dem ganzen Wesen durch Diremtion desselben genommen werde, in keinem von beyden Fällen ist das Seyn, ohne reale Bedeutung (auch wenn die Beziehung auf ein Gegebenes nicht hinzukömmt) da ja das Seyn schon das höchste (absolute) Seyn als Gegebenes voraussetzt. Und gesetzt: dieses Letztere wäre ein Unsichtbares, Unwahrnehmbares, so ist dieses Unsinnliche doch eben so gewiß, wie das Gegebene, da selbst unter dem Gegebenen, auch Unsichtbares vor-

kömmt, wie z. B. der Geist des Menschen als Ich oder Person, von dem doch kein Herbartianer sagen wird: Er habe Ihn mit freyem oder mit bewaffnetem Auge wie eine sinnfällige Sache wahrgenommen.

Wenn wir uns bisher für die cartesische Schlußweise auf den Causalitätsbegriff beruften; so haben wir dabey nicht übersehen: daß derselbe Begriff in einem Systeme, das alles W e r d e n in Abrede stellt, keine reale Bedeutung habe, da dieses den Werth desselben nur darein setzt: daß er die Elemente des Widerspruchs (Seyn und Nichtseyn des Wirklichen) in ein helleres Licht setzt. Möge aber auch nicht übersehen werden, daß sich grade aus diesem Umstande erklären läßt: wie ein Herbartianer schon im cartesischen Cogito ergo, eine Prophetie auf den Monadismus eines Leibnitz erblicken konnte.

Da aber das verkehrte Unternehmen des Cartesius: das Sichtbare durch das Unsichtbare zu begründen, einmal für allemal eingetreten ist, so hat Er auch seinen Rettungsanker umsonst ausgeworfen, und schwebt noch in der Gefahr, in den Untiefen des absoluten Idealismus unter zu gehen.

Der Anfang war wohl gut bey ihm, und doch heißt es: Ende gut — Alles gut. Vielleicht beginnt Leibnitz schlechter und endigt eben deshalb besser. Darüber aber magst Du mir das nächstemal Aufschluß geben bei Deiner erprobten Divinationsgabe. Da Dir nämlich bekannt ist: Was den Spinoza zum verlorenen Sohne des Cartesius machte, so kannst Du mir auch mittheilen: welche Hauptbegriffe des Letztern, einen Leibnitz zum wohlgerathenen Sohne des Cartesius erhoben haben. Lebe wohl zum Zwecke einer baldigen Gewährung meines Vorschlages,

Dein alter
Peregrinus Niger.

IV. Brief.

Verehrtester Peregrin!

Sie wollen mich par force zum Propheten machen! Sey es! Bin ich dieser doch nicht für mein, sondern für Ihr Vaterland, nach dem Bekannten: Nemo propheta in patria.

Die Orakel der alten Welt aber faßten sich sehr kurz, und daher auch nicht selten zweydeutig; dieses will ich nun keineswegs, wohl aber Jenes und so sage ich Ihnen denn Folgendes:

Da Leibnitz nirgends Sympathien mit Spinoza's Lehre verräth, die er sogar als doctrina pessimae notae bezeichnete; so sollte man glauben: daß Leibnitz die zwey Kainszeichen an Spinoza's Stirne sorgfältig vermieden haben werde. Es ist aber nicht dem so.

Nur der (sogenannten) Verallgemeinerung des cartesischen Substanzbegriffes, wich Leibnitz aus — dadurch: daß Er an ihre Stelle die Vereinzelung (als unterstes Moment des logischen Begriffes) treten lies. Nach ihm gab es nämlich zusammengesetzte und einfache Substanzen, wovon Er Diese als Elemente Jener be-

zeichnete, worunter Er die materiellen und veränderlichen Dinge verstand. Jene Elemente nannte Er Monaden d. h. substanzielle Atome oder auch metaphysische Puncte.

Sie waren zugleich qualitativ bestimmt, d. h. Wesen (keine leeren Einheiten), und — vermög jener Bestimmtheit — wirkende Principe (Kräfte oder Entelechien).

Diese wirkende Kraft aber empfängt keine Monade von einer andern coexistirenden; auch entsteht jene nicht aus der Beschränkung (Passivität) der Qualität in jeder Monade; sondern sie ist eine ursprüngliche Kraft. Das Streben derselben ist ferner auf das Vorstellen des Weltganzen gerichtet.

Alle Monaden sind daher vorstellende Wesen und unterscheiden sich voneinander nur durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens, oder durch das Schema, unter dem ihre vorstellende Thätigkeit zu stehen kömmt.

Wir würden jetzt das Wort Categorie oder Exponent gebrauchen.

So haben die Monaden, die der Körperwelt zu Grunde liegen, kein Bewußtseyn von ihren Vorstellungen, und zwar wegen der Uiberzahl und der Kleinheit derselben und befinden sich daher in einem Zustande, ähnlich dem der Ohnmacht und des Schlafes ohne Traum. Daher kömmt ihnen auch der Nahme Seele nicht zu, der nur jenen Monaden vorbehalten wird, denen über das Vorstellen (percipere) hinaus, ein Selbstbewußtseyn (appercipere) eigen ist.

Geister endlich, heißen jene Seelen, die sich zur Vernunft erheben, die das höhere in ihnen ist, das weder den körperlichen noch den Thierseelen zukömmt, und wodurch sie nicht bloß Spiegel des Universums, sondern auch Spiegel Gottes, Ebenbilder desselben sind. Aber auch diese vernünftigen Seelen bestehen nicht ohne Leiblichkeit, und zwar wegen ihrer Theilnahme an der **Materia prima** und **secunda.** Jene ist die Passivität jeder einzelnen Monade, (die Begrenzung ihrer Qualität) also eine bloße Negation. Die zweite Materie ist der Organismus. — Die **prima Materia** eines Körpers ist daher der Inbegriff der passiven Kräfte der einzelnen Monaden,

aus denen er in seiner Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Cohäsion und Widerstand besteht.

Der Inbegriff der activen Kräfte (Entelechien) macht (bei Leibnitz) die körperliche oder substanzielle Form aus, die er nebstbey das substanzielle Band nannte, insofern sie die Monaden verknüpft, zwar nicht als absolute Wesen, sondern insofern sie als passive und active Kräfte in die Erscheinung und Wirklichkeit eingreifen, und den Organismus gestalten *).

Passivität und Activität gehören zum Wesen jeder Monade, und das Verhältniß jener ist seiner Realität nach — ein ursprünglich geordnetes und unzertrennliches, so daß die Scheidung desselben in seine Momente bloß Sache des Denkens ist. — Nach dem Verhältnisse des Activen und Passiven in ihnen, lassen sie sich auch in active und passive Monaden eintheilen. Activ ist eine Monade, insofern das, was sie deutlich vorstellt, den Grund dessen enthält, was in einer andern geschieht.

---

*) Von diesen vinculum substantiale hat Leibnitz bald die Vergänglichkeit bald die Unvergänglichkeit, Dauerhaftigkeit prädicirt S. 166.

Passiv ist sie dagegen, wenn die klare Vorstellung ihres Zustandes in einer andern Monade gesucht werden muß.

Aus dem Bisherigen ist zugleich zu ersehen: daß die Verallgemeinerung der cart. Hauptbegriffe bey Spinoza, und die Individualisirung derselben bei Leibnitz, darin übereinkommen: daß Beyde den wesentlichen (qualitativen) Unterschied zwischen denkenden und ausgedehnten Dingen, in einen bloß graduellen (quantitativen) umgesetzt haben. Wir stünden nun bei dem zweiten Kainszeichen Spinoza's — bey der Verabsolutirung der cart. Hauptbegriffe. Dieser war die Verendlichung (die von der christlichen Lehre, als Creatürlichkeit bezeichnet wird) entgegenzusetzen. Wie ist diese nun bei Leibnitz ausgefallen? Als Einleitung zur Beantwortung dieser Frage kann folgende dienen:

Wenn das spinoz. System mit Recht ein acosmisches genannt wird, weil Es die Welt als solche negirte, indem Es den Gegensatz in dieser zwischen Geist und Materie — zu Attributen Gottes erhob; so würde das leibnitzische System seinen vollen Gegensatz zu jenem auf denselben begrifflichen Boden, nur dann als ein

atheistisches, geltend gemacht haben; wenn Leibnitz nämlich die Urmonas aus ihrer Jenseitigkeit in die Diesseitigkeit versetzt und hier als Centralmonas für die Monaden in der Peripherie eingesetzt hätte.

Dadurch wäre nun allerdings wohl die Transcendenz der Centralmonas, aber hiemit noch nicht ihre Absolutheit (Aseität) negirt worden, weil diese mit der Transcendenz nicht als identisch gedacht werden muß. Die bloße Versetzung bringt also das Urseyn noch nicht um den Character der Absolutheit, an welcher sodann auch die Producte seiner Thätigkeit participiren, weil sich in dieser eben jener Character ursprünglich offenbart, da die Urmonas nur im Gegensatze zu den übrigen sich als Centralmonade erfaßt. Dieser Character der Absolutheit verbleibt auch den übrigen Monaden selbst in dem Falle: wenn diese durch eine Diremtion der Urmonas eingetreten, diese mithin in der Vielheit Jener für immer untergegangen vorgestellt würde.

Keine von beyden Metamorphosen aber kann einen Leibnitz zur Last gelegt werden, so lang Er den Unterschied zwischen Gott und Welt als einen zwischen

Jenseits und Diesseits festhält, wie kein Scholastiker vor ihm.

Denn Gott dachte er sich als reine Thätigkeit (actus purus) ohne alle Passivität. Daher auch als reinen Geist d. h. ohne alle Natur oder Leiblichkeit — kurz als überweltliches Wesen. Er verwarf daher auch den cartes. Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens, und setzte an seine Stelle den Begriff des durch sich selbst seyenden und nothwendigen Wesens, weil dieses der Quell oder der zureichende Grund nicht bloß von der Wirklichkeit, sondern auch von der Möglichkeit aller Dinge in der Welt ist. Er verwarf ferner die Uebertragung des Totalitätsbegriffs auf Gott als den Unendlichen ohne alle Theilbarkeit. Ein Ganzes ohne Theile zu denken, war Leibnitzen so ungereimt wie ein eigentlich Unendliches mit Theilen.

Die Eigenschaften (Attribute) Gottes sollten (nach ihm) nicht bloß dem Grade nach, von denen der weltlichen Dinge, sondern schlechtweg unterschieden seyn. So war z. B. die Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes

nicht wie die sogenannte Unendlichkeit der Welt abhängig vom Raum- und Zeitbegriffe.

Das Weltganze dagegen dachte er sich als den Inbegriff aller zufälligen Dinge, die daher auch andere seyn könnten, als die vorhandenen.

Der zureichende Grund aber von der ganzen Reihe solcher Zufälligkeiten konnte (nach ihm) nur eine Substanz als Intelligenz und Wille seyn, welche unter den zahllosen Vorstellungen von einem Weltganzen die beste sich auswählen und die gewählte verwirklichen konnte. Beyde Eigenschaften aber machen den reinen Geist erst zum persönlichen Wesen. Von der Allmacht desselben, hatten die Elemente dieser Welt (die einfachen Substanzen) ihre Existenz ursprünglich empfangen, und konnten auch bloß von ihr — in der Existenz allein erhalten werden; so daß Leibnitz (mit den Scholastikern) die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung um so eher nennen konnte, als er der Allmacht Gottes sogar die Vernichtung der Monaden vindicirte.

In die Existenz aber sind die Monaden ursprünglich eingetreten durch eine Art Zeugungsact Gottes,

die Leibnitz Effulguration nannte, zum Unterschiede von der Emanation in der alten Scholastik – wodurch die Monaden auch als Gottesfunken oder als Partikeln Gottes vorgestellt wurden.

Aus diesen Grundzügen des leibnitzischen Systems ergibt sich nun: daß die Verabsolutirung der Monaden nicht vermieden worden ist. Sie Alle nehmen ja Theil an der absoluten Natur der Urmonas, welche sie zumal aus sich entlassen hat, um eine Welt aus ihnen zusammenzusetzen, zu der Sie sich als überweltliches Wesen verhält. Auch der Wassertropfen verliert ja die Natur des Wassers nicht, wenn er auch die Kraft nicht besitzt, eine Mühle zu treiben.

Auch beurkunden die Monaden ihre angestammte Wesenheit in der Art und Weise ihrer Selbstbethätigung.

Schon die einfachen Substanzen bei Cartesius, trugen in ihrer Inpenetrabilität die Anweisung auf die Absolutheit in sich, so bald sie in wirksame Principe übergehend vorgestellt wurden. Jede Monade ist jetzt der allein zureichende Grund ihrer vorstellenden Thätigkeit.

Keine bedarf zu dieser der einwirkenden Thätigkeit der Andern. Es gibt daher unter ihnen keinen gegenseitigen Einfluß, weil dieser ihre absolute (unabhängige) Selbstthätigkeit, und dadurch ihre Selbstständigkeit zugleich aufheben würde. Kurz: Ihre Coexistenz ist exempt vom Gesetze der Causalität. Wenn nun ferner bey aller Negation des Verkehrs zwischen den Monaden, ihre Thätigkeiten doch zusammenstimmen, so wird als subjectiver Grund hievon angeführt, ihre ursprüngliche Einrichtung, und als objectiver, die Einheit des Universums, das aus ihnen zusammengesetzt wird, und welches bey seiner Unermeßlichkeit, unendlich viele perspectivische Abbildungen zuläßt, von denen aber keine einzige das Universum in seiner Totalität abspiegelt, von welcher Gott allein die adäquate Anschauung als Musterbild vor aller Schöpfung in sich trägt. Der Hauptbegriff von jener Zusammenstimmung hat bey Leibnitz seinen Ausdruck in dem Worte: „prästabilirte Harmonie“ gefunden.

Wo aber die Verabsolutirung der Weltelemente nicht vermieden, da ist auch der Pantheismus nicht umgangen, sondern nur in einer neuen

Form aufgetreten. Die Vergleichung dieser mit der alten Form zeigt uns eine Art von Polwechsel zwischen den Momenten des logischen Begriffs — der Allgemeinheit und der Einzelheit. (Dieses Moment aber fällt in die Elementartheile der Weltdinge als Compositionen.) Das Observatorium beyder Denker steht auf dem begrifflichen Boden, mit dem Unterschiede: daß jeder der beyden Astrologen sein Telescop nach der entgegengesetzten Himmelsgegend gerichtet hat. Daß der Eine von Beyden, die Welt noch als Product göttlicher Thätigkeit im Erkennen und Wollen anschaut, erklärt sich daraus: daß Leibnitz dem sogenannten Denkgesetze des zureichenden Grundes auf das begriffliche Denken einen bedeutenden Einfluß gestattete; wogegen Spinoza das Verhältniß Gottes zur Welt nach dem Verhältnißbegriffe der Substanz und Accidenz bestimmte, den Er nur als ein immanentes und simultanes kannte. Ohne dem Einfluße jenes Gesetzes aber hätte Leibnitzen gar nichts verhindert: die Weltelemente als solche (d. h. ohne Rücksicht auf irgend eine Genesis derselben) absolut zu behandeln. Weil Leibnitz dies unterlies, so konnte ein späterer

Denker den Faden von Neuem aufgreifen, und dieser war Herbart als Metaphysiker.

Dieser hat nämlich jenem Denkgesetze eine sehr untergeordnete Stellung im Gebiethe des Denkens angewiesen, dafür aber dem Gesetze der Identität die Alleinherrschaft eingeräumt, und nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich zum Theil die Trennung des Weltgedankens vom Gottesgedanken d. h. die Emancipation der Ontologie (als eigentlicher Philosophie) von der Theologie als Religionslehre. Wir sagten: zum Theil, weil der Eintritt des modernen Monadismus in die Geschichte der Philosophie, sowohl vom kantischen Kriticismus als von den dadurch herbeygeführten Identitätssystemen bedingt war, die den transcendenten Idealismus Kants in den absoluten der Theosophie verwandelten. Ohne dem vorangangenen moralischen Beweise von Gottes Daseyn bei Kant und ohne die Theosophie seiner Nachfolger mit ihrem absoluten Wissen von Gott und göttlichen Dingen, würde die Durchführung der leibnitzischen Monadenlehre schon einem zweiten Feuerbach gelungen seyn, dem die Entstehung der Monaden so gleichgültig gewesen wäre, wie

dem ersten Feuerbach die apriorische Genesis der Kategorien (worin bey Hegel die erste Verwirklichung des Absoluten besteht) und ihre aposteriorische Verwirklichung mittelst Umschlag des Absoluten in sein Gegentheil als Materie, worin Es seine zweite Verwirklichung erlebt.

Wo es sich aber einerseits noch darum handelt: die kantischen Postulate der practischen Vernunft, auch theoretisch zu Ehren zu bringen, und anderseits das absolute Wissen der Romantik zu Schanden zu machen; da darf diese Unternehmung sich nicht das Wächterhorn von Feuerbach ausborgen: Um den Gedanken des Menschen von der Urmonas, als bloßes Spiegelbild derselben zu verkünden. Und daraus läßt sich leicht erklären: Wie die Anhänger Herbarts und die Nachzügler des Kriticismus nicht müde werden: Religionsphilosophien ohne Romantik und Theosophie zu verfertigen. Sie hätten mir längst eine von Jenen mit Ihren Randglossen vorlegen können. Zum Abschlusse meiner Prophezie noch Etwas.

Wenn der Spinozismus (als acosmischer Monis-

mus) ein übertriebener Cartesianismus genannt zu werden verdient, so wird auch der Monadismus als das zweite Extrem zur ersten Uebertreibung auf keinen bessern Namen Anspruch machen dürfen (in welcher Gestalt er immer auftreten möge, d. h. entweder mit einer Einheit über der Vielheit, oder mit dieser ohne jener). Wenn aber der Veranlassung zu beyden Extremen im cartesischen System selber zu suchen ist; so werden für jeden Freund der Geschichte der Philosophie folgende Fragen keine überflüssigen seyn: Welcher unter den nachfolgenden Philosophen seit Leibnitz hat sich mit der Verbesserung des Cartesianismus befaßt, und in wie weit ist diese ihm gelungen?

Daß sich diese Fragen beantworten lassen ohne Prophet zu seyn, werden Sie mir wohl gelten lassen; es wäre denn: daß Sie die bloß rückwärts sehenden Propheten, ebenfalls mit zu der eigentlichen Prophetenkaste zählten, während jene gewöhnlich nur zu jener Klasse von Menschen gerechnet werden, die man Sonderlinge nennt, indem diese zwar vorwärts schreiten

aber rückwärts schauen, ein Unternehmen, das auf doppelte Weise ausführbar ist — entweder mit umgekehrtem Kopfe oder mit umgekehrtem Leibe. Die Wahl lasse ich Ihnen frey, aber nicht erläßt Ihnen die Beantwortung der Fragen

Ihr

dankbarer Lucas.

IV. Brief.

Lucas! aber diesmal mein Wohlfeiler!

Du bist nämlich ein Schalk, wie nicht leicht ei Anderer. Du willst mir es in Zukunft verleiden: da ich Dir Themata zur Ausarbeitung anbiete, und zwa dadurch: daß Du mir Themata anderer Art aufbürdes Ich lasse mich aber durch diesen Pfiff nicht abschrecken und mit Dir wird es wohl ebenfalls so bestellt seyn weil ich wohl weis aus Deinem eigenen Geständnisse daß Du dieser meiner Art und Weise, mit junge Freunden zu verkehren, viel zu verdanken hast. Da kömmt diesmal noch, daß ich Dir gestehe: Ich würd Dir ohne weiters den ersten Preis zuerkennen, wen ich den Inhalt Deines letzten Briefes als Beantwo tung einer Preisfrage ansehen könnte.

Die herbartische Schule würde mich deßhal allerdings so herb als hart hergenommen, und ihr V nehmen mit vielen Gründen unterstützt haben. S würde unter andern mit Taute (S. 172) frage Wo hat denn Leibnitz je in seinen Schriften, Go eine Urmonas genannt?

Sind die Monaden nicht Weltwesen innerhalb der Welt; so wie Gott ein Wesen außer derselben ist, das daher keineswegs als Monade, noch weniger als Urmonas bezeichnet werden kann?

Sie würde fortfahren: Ist Gott nicht ohne Passivität oder Leiblichkeit, und darum als außerweltlich zu denken, so lang es nach Leibnitz keinen Geist in der Welt gibt ohne Leiblichkeit d. h. ohne Materia prima? Wie kann man also ein außerweltliches Wesen mit dem Nahmen eines innerweltlichen bezeichnen? — Aber auch Wir haben eine Frage an diese Doctores subtilissimi zu stellen. Warum nennt Ihr Gott ohne Anstand einen Geist — freylich einen reinen — puren — ja sogar einen persönlichen Geist im Sinne der Vorstellung (d. h. einen Geist mit Intelligenz und Willen ausgerüstet und dies in summo gradu, wodurch die Intelligenz zur Omniscienz, und der Wille zur Omnipotenz erhoben wird) und übersehet dabey doch gänzlich: daß Ihr bey derley Benennungen die Außerweltlichkeit zuerst hättet in Anschlag bringen sollen. Und endlich warum verschweiget Ihr großen Kenner der leibnitzischen Schriften,

was im §. 46 und 48 seiner philosophischen Principien zu lesen ist: **Nascuntur autem hi Monades ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes.** Dies berechtigte Leibnitz zugleich: Jede Monade als eine **parva quaedam Divinitas in suo genere** auszuzeichnen.

Und gesetzt auch dieser trockene Weg der göttlichen Zeugung (**effulguratio** statt der nassen **emanatio**) wäre bloß im uneigentlichen Sinne zu nehmen; warum sollte der Ausdruck: Urmonas, ebenfalls bloß im uneigentlichen Sinne hinzunehmen seyn; so lang Gott der Urquell aller Dinge in dieser Welt genannt wird, und folglich auch so genannt werden muß; wenn es neben Ihm keinen zweiten Quell gibt.

Mit ungleich mehr Recht hätte sich die Schule für die Außerweltlichkeit Gottes auf die Allmacht berufen können, deren Gewalt sich sogar bis auf die Vertilgung der Monaden erstreckt. Daß sie es nicht gethan, erklärt sich wohl daraus: weil diese Vernichtung eigentlich doch nur als bloße Zurücknahme der entlassenen Monade in den ewigen Feuerherd im Schooße Gottes vorgestellt werden könnte, da an eine eigentliche Vernichtung einer Diminutiv-Gottheit gar nicht zu

denken ist. Ganz unerklärlich ist die Berufung auf die Leiblichkeit der Monaden für die Außerweltlichkeit Gottes. Ist denn jene nicht im platonischen Sinne als Beschränkung der Monade und folglich als bloße Negation aufzufassen, vermög welcher keine Monade die andere ist, und alle zusammen nicht die Urmonas ausmachen, insofern diese ohne alle Beschränkung (vormals ohne, jetzt neben den Weltmonaden) existirt? Eine Existenz aber ohne alle Beschränkung (ohne alle Negation) ist eine Existenz ohne alle Bestimmtheit, folglich auch ohne alle Persönlichkeit, da sich diese nur denken läßt als Subjectobjectivität eines Princips (Substanz), wenn dieses nähmlich zu Sich selber in Gegensatz tritt, und die Momente desselben auf Sich als Ur-Sache (res prima) bezieht, die zugleich jenen Gegensatz verursacht hat. Die Persönlichkeit der Urmonas ist mithin so lang keine außerweltliche zu nennen, als jene mit der Weltentstehung, per effulgurationem, zusammenfällt. — Gesteht doch Taute selbst, „Weder die Beziehungslosigkeit, noch die gesetzmäßige Beziehung der Monaden ist bey Leibnitz wissenschaftlich zur Reife gebracht. S. 195. Die Monaden sind nicht rein gesetzte

Wesen. Die potentia passiva oder die materia prima trägt die Schuld hievon; ein um so wichtigerer Begriff, als derselbe vollkommen einerley ist mit dem, was der neuere Idealismus, als Ding an sich, oder als das Andre der Idee (und dergleichen) ausgesprochen hat.“ Sehr wahr! denn grade durch das Andere der Idee kömmt diese aus ihrem (unbestimmten) Ansichseyn zum (bestimmten) Fürsichseyn in der Persönlichkeit.

Doch diese Saite anzuschlagen, wird von der Schule so lang als möglich hintangehalten, da sie es der Theosophie als unverzeihliche Blindheit anrechnet: „den Erz- und Erbfeind der Philosophie (den Widerspruch — die Negativität) ins eigene Land aufzunehmen.“ Von Leibnitz aber ihrem Musterbilde will Sie jede Erinnerung an theosophisches Gelüste fern halten.

Dagegen werden andere Züge im Systeme einer desto strengern Kritik unterworfen. So liest man: „Bey Leibnitz ist weder der Mensch noch Gott frey.“

Denn dieser ist (bey Ihm) nur frey, insofern Gott das Gute will. Allein Gott ist nicht der absolut Gute sondern bloß der Beste, den es geben kann. Er

ist nur cosmologisch (d. h. transcendental im kantischen Sinne) frey, als unabhängig von der Welt.

Aber moralische oder practische Freiheit besitzt Gott nicht, weil Er durch Möglichkeiten bestimmt ist, die seine absolute Vortrefflichkeit beschränken.

Im Menschen dagegen ist (nach Ihm) Alles wie in jedem Dinge des Universums, determinirt, und er kann daher so wenig, wie die Magnetnadel, die von einer unmerklichen Kraft bewegt wird, von Freyheit sprechen. — Die Unterscheidung aber, welche Leibnitz zu Gunsten der menschlichen Freyheit, zwischen der Möglichkeit und Nothwendigkeit, vornahm, wird noch weniger approbirt.

Bey Leibnitz, heißt es, schließt nur die Nothwendigkeit die Freyheit als einen Widerspruch aus; die Möglichkeit aber weis von keinem Widerspruche, wegen dem Spielraume, den sie dem Handeln läßt, wodurch diesem die Zufälligkeit gesichert ist. Denn das letzte Princip eines pflichtmäßigen Handelns ist die Spontaneität des Willens, welche — nach dem Begriffe der prästabilirten Harmonie — von allen äußern Einflüssen unabhängig, Schuld und Verdienst in sich selber trägt. — Aber, so frägt die herb. Schule: „Wo

bleibt die Wirklichkeit (neben der Möglichkeit) so oder anders zu handeln? Diese ist ja durch die innern Verhältnisse (abgesehen von allen äußeren) so bestimmt, daß von einem absoluten Anfangspuncte des Handelns (ohne dem es keine practische Freyheit gibt) keine Rede seyn kann."

Noch mehr getadelt wird: daß Leibnitz den Widerspruch des Gegebenen weder vollständig gekannt noch demselben genügend abgeholfen.

Er hätte sonst (im ersten Falle) nicht bloß den Satz des Widerspruchs und den der Identität als einen und denselben erklärt; sondern auch den Satz des zureichenden Grundes mit hineingezogen deßhalb: weil ohne wirklichen oder scheinbaren Widerspruch überall nie nach Grund und Ursache gefragt wird.

Im zweiten Falle hätte Leibnitz sich nicht begnügt: mit gewissen Begriffen den Widerspruch fern zu halten. Solch ein Begriff soll seyn, der Substanzbegriff, der den Widerspruch bannen soll, der in der Einheit der Einheit und der Vielheit liegt d. h. daß Eins und Vieles identisch sey.

Solch ein Begriff ist selbst der Gottesbegriff, insofern er den Widerspruch aus dem Weltbegriffe hinaus schaffen soll. Denn die Welt ist bei Leibnitz ein Gegebenseyn, und doch wieder ein Nichtgegebenseyn, weil sich die Reflexion des Gedankens nicht erwehren kann: daß die Dinge in der Welt auch anders, oder selbst gar nicht gegeben seyn könnten. Da wird nun dem Daseyn der Welt schnell der Gottesbegriff vorgeschoben, denn Gott der Weise, Gütige und Allmächtige hat die Welt so geschaffen und geordnet, wie sie gegeben ist. Daher werden auch die leibnitzischen Beweise vom Daseyn Gottes unter die Lückenbüßer gezählt, weil das Gegebene eben nur ein Gegebenes ist, und daher auch nur durch ein Gegebenes erwiesen werden mußte. Kurz: „die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen waren es, die einen Leibnitz zu diesen und andern Philosophemen hintrieben. Und doch war Leibnitz bereits mittelst des Begriffs vom zureichenden Grunde auf seine einfachen Substanzen (Monáden) gekommen, weil Er es als Widerspruch erkannte: daß ein Zusammengesetztes an und für sich Eins seyn solle. Und bloß die dialectische Natur des Ichs, war bey Leibnitz (wie bey Cartesius)

noch nicht mit ihrem vollen Gewichte hervorgetreten, um das Ich mit unter die Widersprüche aufzunehmen; wiewohl Beyden das Ich bekannt war.“ Und fürwahr! Beyde kannten das Ich besser als Herbart, welcher (nach Taute S. 192) in dem Gedanken vom Grunde nichts anders erblickt, „als die Forderung des Widerspruchs: daß das Widerspruchslose gesetzt werde.“

Ja, selbst der Monist kennt das Ich besser, als der Monadist unserer Zeit.

Doch — wohin bin ich gegen meinen Willen gerathen? Wie Du siehst, bis an die Eselsbrücke jeder Philosophie, die auf bloß begrifflichem Boden steht. Aber so geht es, wenn man sich einläßt auf Mittheilungen aus Kritiken über restaurirte Systeme, und zugleich von beyden sagen kann: Quot verba tot verbera (Maulschellen) ins eigene Angesicht, und zugleich in das Deinige. Ich hoffe daher, daß Dir heute eben so wie mir zu Muthe seyn wird bey dem vielen Hin- und Hergerede einerseits sowohl über die Monaden vertilgende Allmacht der göttlichen Freyheit, als über die Allwissenheit der göttlichen Intelligenz, welche die freyen Acte noch unerschaffener Substanzen voraus

weis; wie anderseits über die Gleichsetzung der geistigen und natürlichen Substanz mit der Möglichkeit und Nothwendigkeit (ohne Wirklichkeit nach Herbart. Bemerkung). Mit andern Worten: Ich hoffe, Du wirst nichts einwenden, wenn für heute abbricht — Dein Verehrer und Freund —

Peregrin.

V. Brief.

Lucas! abermal mein Theuerster!

Denn Du wirst mir wohl verziehen: daß ich aus meiner jüngst einfachen heute eine zweyfache Antwort mache. Und solltest Du dazu nicht viel Neigung in Dir spüren; so wird sich das Blatt schon wenden, wenn Du lesen wirst: daß ich mich auf die Beantwortung Deiner Gegenfragen einlasse: Welcher unter den auf Leibnitz folgenden Philosophen hat sich mit der Verbesserung des Cartesianismus befaßt und inwieweit ist diese als eine gelungene anzusehen.

Christian Wolf ist unter jene nicht zu zählen, welcher sich (nach Angabe der herb. Schule) so wenig auf die Copirung und Anordnung der leibnitzischen Grundgedanken verstand, daß er vielmehr aus diesen durch sein Streben sie zu systematisiren, eine seltene Caricatur gemacht habe. Der wolfischen Metamorphose schreibt jene Schule sogar das Mißverständniß zu, welches bey Kant über Leibnitzische Philosophie zu finden seyn soll. So soll (nach Taute S. 195) Kant behaupten: „Daß die leibnitz. Monadenlehre keinen andern

Grund habe, als daß Leibnitz sich den Unterschied des Innern und Aeußern bloß im Verhältnisse auf den Verstand vorstellte. Da wir nun hier keine nähere Bestimmungen kennen, als diejenigen, welche der innere Sinn uns darbietet, nähmlich das Denken oder etwas diesem Analoges; so wurden die Monaden (von Leibnitz) zu vorstellenden Wesen gemacht."

Es wird Dir, Freund! nicht unlieb seyn, die Antwort jener Schule zu vernehmen. Sie lautet: „Weit gefehlt! Leibnitzens Monaden waren aus dem Widerspruche der zusammengesetzten Monaden und des Begriffs der Kraft hervorgegangen. Der letztere Begriff fordert innere Zustände. Daß diese nun Vorstellungen genannt werden, gründet sich auf die Anschaulichkeit des Begriffs Vorstellung. Jene Zustände sind aber nicht einmal in allen Monaden — Vorstellungen (was sagst Du zu dieser Neuigkeit) und selbst in den eigentlichen Seelen sind sie nur der Ausdruck für die innern Zustände. Und selbst dann, wenn Leibnitz mit dem Begriffe der zusammengesetzten Substanz fertig geworden wäre; so hatte Er noch andere Gründe von innern

Zuständen zu reden." (Gewiß werden diese alle, sich um die Selbsterhaltung der Monaden drehen). — Hätte uns Taute lieber gezeigt: Wie Leibnitz auf den Gedanken einer zusammengesetzten Substanz gekommen sey. Bey den Scholastikern begegnen wir denselben nicht selten in einem viel eigentlicheren Sinne. Leibnitz konnte auch auf einem andern neuen Wege zu ihm geführt worden seyn. Bekannt ist: welches Aufsehen damals die Entdeckung der Infusorien durch das löwenhöckische Microscop überall erregte. Und selbst Leibnitz vergleicht die Monadenwelt mit einem Deiche so von Fischen angefüllt, daß kein Wasser sichtbar wird, wiewohl dieses als das elementarische Band (vinculum substanziale) vorhanden seyn muß. Selbst in neuester Zeit haben Philosophen, gestützt auf den Gedanken von einer generatio aequivoca behauptet: Die Dinge dieser Welt hätten sich selbst erschaffen auf dem gemeinsamen Grunde einer materia prima. — Wenn Kant ferner den Begriff einer prästabilirten Harmonie abhängig erklärt davon, weil die Monaden nur mit ihren innern Zuständen beschäftigt seyen und daher ihre Gemeinschaft unter einander nicht durch physischen Einfluß herbey=

geführt seyn könne; so wird er mit Recht von Taute darauf aufmerksam gemacht: daß diese Harmonie aus der Schwierigkeit des Causalbegriffes entsprungen sey. Aber auch dem Kritiker Kants wäre zu erinnern, daß jene Schwierigkeit nicht allein in der Unmöglichkeit bestehe: Entgegengesetzte Bestimmungen, wie die körperlichen und geistigen sind, für einerley (identisch) zu halten. An diese Vereinerleyung hat Leibnitz freylich nicht denken können, wohl aber an die Impenetrabilität zweyer Substanzen bey ihrer qualitativen (wesentlichen) Verschiedenheit.

Doch genug hievon. Du wirst jetzt nicht mehr darüber ungehalten seyn: daß ich mein früheres Schreiben am rechten Orte abgebrochen, um Dir Zeit zum Nachdenken zu gönnen. Uebrigens magst Du es mit dieser Kritik über Kant halten wie Du willst, so viel bleibt gewiß: daß Kant dem Dogmatismus eines Spinozas so abhold war, wie dem des Leibnitz, und beyden so abhold als der Sophistik eines Hume in Bezug an den Causalitätsbegriff, die diesen vermochte: das propter hoc in ein post hoc zu verwandeln; und daß

beyde Uibergriffe der Speculation den Königsberger nöthigten: für diese ein neues Fundament zu legen.

In diesem Geschäfte nun wurde zwar der cartesische Ausgangspunct beybehalten (es war der vom Denkgeiste auszugehen), aber den Gegensatz zwischen Diesem und der Außenwelt bestimmte Kant auf eine andere Weise. Er lies nähmlich die Substanzbegriffe im cart. Sinne (als res cogitans und extensa) fahren, und setzte dafür das Verhältniß des Gedankens zur Ausdehnung (jetzt Seyn genannt) als ein solches an, wie es sich zwischen dem Prädicate und Subjecte (zwischen Allgemeinen und dem Einzelnen) im logischen Urtheile vorfindet. Er that dies in der Voraussetzung: daß alles menschliche Erkennen ein Urtheilen sey und deßhalb ein Subsummiren des gegebenen Materials unter gleich gegebene (im Denkgeiste ursprünglich vorhandene) Formen. Und schon an dieser Stelle drängt sich die Frage auf: War diese Neuerung eine Verbesserung des Cartesius? Ich halte sie für keine. Denn dadurch wurde der ideal-reale Boden der Speculation, der bey Cartesius (wiewohl mit dem formal logischen eng verschmolzen) noch zu finden war, gänzlich aufge-

geben. Bey Cartesius kann allerdings das Denken als bloß begriffliches gedeutet werden, weil ihm sein Inhalt in der (ausgedehnten) Sinnenwelt angewiesen wurde. Und diese ausschließliche Angewiesenheit verträgt sich freylich nicht mit einer selbstständigen Subjectivität des Geistes, die diesem nur dann zu Theil wird, wenn Er sich selbst objectiv zu werden vermag, und dies zwar in einer Denkthätigkeit, die weil sie von Ihm ausgegangen, auch von Ihm wieder durch Beziehung zurückgenommen wird, wodurch Er als Princip erst zum Subjecte wird.

Auf der andern Seite aber wird im cogito ergo sum die selbstständige Subjectivität des Geistes doch wieder festgehalten, besonders bey der Voraussetzung: daß nicht jedes denkende Subject von sich aussage: Ich bin. Diese Voraussetzung ist freylich bey Cartesius eine sehr gewagte insofern, als Er alles Denken nur in die geistige Hemisphäre des geschöpflichen Daseyns verlegte und die ganze Natur davon ausschloß. Der Geist war demnach mehr der Eine Träger von zweyerley Gedankenprozessen, wovon der eine den logischen formalen Begriff (als Gedanken des Allgemei-

nen) absetzte, der andere aber zu diesem die metalogische Idee (den Seynsgedanken) hinzufügte.

Wird nun jener als der vorherrschende (bey Cartesius) angesetzt; so läßt sich zugleich das Verhältniß der alten zur neuen Basis der Speculation ansetzen, wie das des Begriffes zum Urtheile auf der dualistischen Basis (von Gedanken und Ausdehnung, jetzt von Denken und Seyn) die von Kant noch beybehalten wurde. Ist aber diese Angabe richtig; so ist jetzt schon vorauszusehen: daß dieses Urtheil im hohen Style der Speculation, nicht ohne Schluß bleiben werde im gleichen Style, und daß dieser nur zu Stande kommen werde, wenn der qualitative Gegensatz zwischen Denken und Seyn (Geist und Natur) in einen bloß quantitativen verwandelt wird durch die Aufstellung eines Realprincips, welches in jenen zwey Momenten, seine Selbstoffenbarung vollzogen hatte. Daß diese Arbeit von Hegel geleistet worden, wird Niemand in Abrede stellen, der die Anstrengung seiner zwey Vorgänger nicht überschätzt, wovon der Eine den Abgrund zwischen Denken und Seyn vom Subject

(Ich) aus, und der Andere denselben vom Objecte (Natur) zu schließen unternahm.

Wenn nun aber nach dem Zeugnisse der Geschichte von dem Fehlschritte Kants, alle spätere Entwicklung der deutschen Speculation abhing; wie kömmt denn eine gewisse Klasse ihrer Wortführer dazu: über die ganze Entwicklung unter Spott und Hohn unbarmherzig den Stab zu brechen, ganz abgesehen davon: Ob selbst ihr Monadismus ein Moment in jener sey, oder nicht? Denn selbst im letzteren Falle sollte Sie wissen: Von welcher Bedeutung in der Geschichte der durchgebildete Irrthum sey. Wer in eine Sackgasse gerathen, kehrt nicht früher um, als bis er mit Händen greift: daß hier die Welt mit Brettern verschlagen ist.

Es wäre allerdings besser gewesen (wie so vieles andere in der Geschichte der europäischen Philosophie), wenn Kant an der cartesischen Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Natur, ein Haar vom Haupte des Stagiriten gefunden hätte, insofern dieser den Gegensatz von stoffloser Form und formloser Materie, als einen absoluten behandelte.

Hegel hätte dann gewiß ein anderes Verdienst

um die Wissenschaft der Wissenschaften aufzuweisen als das jetzige: den alten Aristoteles zum Abschlusse gebracht zu haben durch die Verwandlung jenes absoluten Gegensatzes in den bloß relativen. Das läßt sich schon aus den wenigen Aeußerungen schließen, die Hegel (und im geringeren Grade auch seine Vorgänger) als Testamentsexecutor der antiquen Speculation hie und da fallen läßt.

In seinem Schreibefinger lebt unstreitig mehr Ahnung von der Würde des Denkgeistes im Menschen, als im ganzen Leibe eines Herbarts und seiner Schule. Oder sollte das Crimen laesae Majestatis nur *dort* ein größeres seyn, wo das Causalgesetz zum *Grundgesetze im Leben Gottes* erhoben worden, nicht aber *hier*, wo jenes Gesetz als solches aufgehoben ist, und dasselbe nur als Brille auf der Nase des Logikers Geltung hat, um bey der Analyse des Gegebenen das A = A nirgends zu übersehen?

Jene Parthey schreit freylich: der Idealismus soll die *Verallgemeinerung* der Begriffe nicht aufs Höchste treiben, und darin ein absolutes Wissen von Gott und göttlichen Dingen in Anspruch nehmen!

Allerdings nicht! aber warum treibt denn sie selber die Vereinzelung aufs Höchste, indem sie zwischen dem Absoluten in der Metaphysik und in der Religion unterscheidet? Sie überträgt allerdings die Allgemeinbegriffe nicht auf Gott; dafür aber stellt sie diesen unter das Maaß der (sogenannten) Vorstellung, ein Verfahren, das zu den getadelten doch nur das zweite Extrem liefert. Durch Extreme aber wird kein erkrankter Organismus restaurirt. Und gesetzt auch: daß von beyden Extremen, das eine nicht so grell in die Augen fällt; so ist dies eben nur ein Schein, der seinen Erklärungsgrund darin hat, weil die gegebene Einzelheit sehr leicht als ein schlechthin Gegebenes behandelt wird; wenn nähmlich der Prozeß der Besonderung übersehen wird, dessen Resultat jenes ist. Wer sich aber kein Werden ohne Widerspruch denken kann; für den gibt es auch keinen Prozeß mit wie ohne Resultat. Und doch soll der Mensch „auf der Stufe der Vorstellung, nur eine gewordene Welt, durch den allmächtigen Willen des Schöpfergottes kennen." Und diese Behauptung ist keine aus der Luft gegriffene,

sie kann aus der Religionsphilosophie derselben Parthey dargethan werden.

Nun aber hängt es, Freund! von Dir ab; ob Du diesen Nachweis jetzt schon willst, oder — ob Du willst: daß ich in der Beantwortung Deiner Frage fortfahre. Mir hierüber bald Aufschluß zu geben, ersucht Dich

Dein

bereitwilligster

Peregrin.

VI. Brief.

Bester Peregrin ohne Preis!

Sehen Sie, was für ein Schalk ich bin! In demselben Zeitmomente, wo Sie sich einer neuen Arbeit für meine Belehrung unterziehen, entsteht auch in mir der Entschluß: einen Theil jener Last, die ich Ihnen aufgeladen, von Ihren Schultern auf die meinigen zu übertragen. Hätte ich etwa nicht dem Einfalle Raum lassen können: Daß Sie den zweyten Antrag nur deßhalb an mich gestellt, um sich von dem frühern, in Ihrem I. Briefe — zu dispensiren, und hätte ich Sie in dieser Voraussetzung nicht unter dem neuen Joche schwitzen lassen können?

Aber Sie sollten sehen, wie weit ich in Ihre dualistische Grundansicht eingedrungen bin, um an der Vertheidigung des christlichen Theismus Theil nehmen zu können.

Gestehen jedoch muß ich Ihnen gleich am Eingange, daß Ihre Zumuthung an Kant: Er hätte im Cartesianismus ein Haar vom Haupte des größten

Griechen finden sollen und können, nicht ohne Einfluß auf meinen Diensteifer gewesen ist.

Sie scheinen mir ganz übersehen zu haben, daß die Aufforderung an Cartesius: den Gegensatz innerhalb der Welt, als Gedanke und Ausdehnung zu bestimmen, von der Knechtschaft der Scholastik unter Aristoteles ausging, von welcher Cartesius die Philosophie um jeden Preis befreyen wollte. Denn im Gefolge jener Knechtung hatte sich schon lang vor Cartesius das Axiom von einer doppelten Wahrheit blicken lassen und noch in seinem Jahrhunderte kam das Witzwort in Aufnahme: „Pamponatius der Christ sey unschuldig Pamponatius der Philosoph aber gehöre ins Feuer." Dieser Gelehrte, der auf der Universität zu Padua den Platon interprätirte, hatte sich nämlich aus der Verantwortung durch die Ausflucht gerettet: Was er gelehrt, habe er als Philosoph gelehrt; als Mensch und Christ hingegen unterziehe er sich gehorsamst den Aussprüchen der Kirche.

Nach jenem Axiome konnte man füglich die von der Scholastik construirte Jacobsleiter der Weltwesen stehen lassen, die auf jeder Sprosse, von der anima

vegetativa an bis zum reinen Geiste hinauf, ein Product der Wesensmittheilung Gottes beherbergte d. h. man konnte als Philosph auch in der Religionslehre nach Herzenslust pantheisiren, und doch als speculativer Theologe den Rücken gesichert haben, wenn man sich sonst zur Achselträgerey verstand.

Diese Eine Wesensleiter von bloß quantitativen Unterschieden, wurde nun von Cartesius in zwey Hälften des creatürlichen Daseyns zerschlagen, ohne daß hiemit der Himmel über Uns versperrt worden wäre; sondern dieser stand auch jetzt noch wie zuvor offen, so daß das gläubige Auge immer noch die Engel des Himmels über dem Haupte des Welterlösers und der erlösten Menschheit auf und niedersteigen sehen konnte.

Noch schlimmer aber als mit der Theologie stand es damals mit der Philosophie als solcher, weil in diese nicht bloß der Zweifel der antiquen Welt, als Bedingung jener eingezogen; sondern hier überdies, durch das Axiom einer doppelten Wahrheit, ein Riese an Kraft geworden war, ohne die erschreckende Figur eines Goliaths zu haben. Denn wer an die Existenz einer doppelten Wahrheit glaubt, der träumt; glaubt

aber an keine Wahrheit mehr, wenn er erwacht seyn wird, und ist Atheist im schaudervollen Sinne des Wortes.

Auch dieser Krankheit seiner Zeit hatte Cartesius den Puls gefühlt, und was er dagegen ordinirte, war zwar nicht das Beste, aber doch gut und wohlberechnet. Er nahm nähmlich den Zweifel zwar auf in den Bereich der Speculation, aber keineswegs als Resultat, wie Hegel dies an den Sceptikern von Profession bemerkt; sondern als Veranlassung zu tiefern Nachdenken, wodurch dem Zweifel die tödtliche Spitze umgebogen wurde.

Doctor Trebisch läßt den Cartesius seinen Zeitgenossen gegenüber sagen: „Ihr habt Recht, wenn ihr zweifelt; ja ihr müßt zweifeln, denn jenen festen Punct in Euch selber, der den Zweifel unmöglich macht, habt ihr umgangen." *)

Als diesen festen Punct bezeichnete Cartesius, den Ichgedanken (in dem bekannten Satze: Cogito ergo sum), weil der Mensch — nur unter der Begleitung von jenem — einen Gedanken, sein nennen kann.

---

*) In seiner Schrift: Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben. S. 120.

Diese zwey Thatsachen (die Krankheit und das Medikament) bestimmter formulirt zu haben, ist das unstreitige Verdienst des Cartesius; ohne hiemit zu behaupten: daß beyde der Zukunft nichts zu verbessern übrig gelassen. Die Verbesserung aber setzt die Einsicht in den Fehlgriff des Meisters voraus, und geht nie tiefer als diese.

Worin bestand nun dieser in Bezug auf die zweyte Thatsache? Hegel tadelte an Jacobis Lehre vom Wissen nnd Gewißheit, daß dieser auf den Standpunct des Cartesius zurückgefallen sey. Jacobis Standpunct aber war der der sogenannten Unmittelbarkeit; dieser ist also auch bey Descartes zu verbessern d. h. in den der Vermittlung umzusetzen: so daß das Denken (cogito) als Offenbarung des Seyns (ergo sum) sich herausstellt.

Frankreichs Philosoph war nahe daran zu erkennen: daß es neben der logischen Schlußweise, eine andere geben müsse, wenn jenes ergo im Axiome seiner Philosophie einen Sinn haben solle. Diese andere Schlußform ergibt sich aus der Genesis des Ichgedankens, der in jenem Satze: Cogito ergo sum zweymal

niedergelegt ist, der aber ohne diese Schlußformen auch mit dem Worte: sum cogitans (res cogitans) bezeichnet werden kann.

Zu jenem Zwecke darf ich nun fragen: Was hat der Gedanke (mit dem Worte Ich bezeichnet) zu seinem Inhalte? Alles Denken nennt selbst die herbartische Schule das Beziehen auf sich oder die Reflexion eines Dinges in sich*).

Beim Ichgedanken wird sichs also ebenfalls um ein Beziehen handeln, und die Fragen: Was wird, und worauf wird bezogen und Wer bezieht, müssen beantwortet werden. — Bezogen aber wird ein Zustand (sey dieser nun ein einfacher oder zusammengesetzter).

Bezogen wird dieser auf Etwas Inneres (auf

---

*) „Eine unter den Erfahrungsformen ist die Ichheit selbst, als Reflexion in sich. Das Ich weiß von Sich als einem Subjectobjecte, und es unterscheidet sich durch diese Form von allen andern Dingen, von denen Es nur, als von Objecten weiß. Diese Subjectobjectivität legt dem Ich die Notwendigkeit auf: Sich als ein eigenthümliches Ding allen andern gegenüber, aufzufassen."

kein Aeußeres) als Träger des Zustandes, dem dieser eben deßhalb angehört (zusteht).

Der Beziehende ist daher dieser Träger selber, der mit dem Worte Ich bezeichnet wird.

Durch die Beziehung aber, wird der Zustand zum Gegenstande (Objecte), wie der Träger desselben zum Subjecte, weil er sich dem Gegenstande zunächst unterwirft. Nicht minder unterwift sich fernerhin das Subject den Gegenstand, weil Es sich als die Ursache (wenigstens theilweise) des ursprünglichen Zustandes findet.

Jede Ursache (causa) setzt sich selber als Ur-Sache (als **Res**, d. h. Substanz) voraus, welche durch ihre Bethätigung als causales Prinzip sich offenbart, (gleichviel ob jene eine unvermittelte (absolute) oder vermittelte (relative) gewesen). In dieser Selbstoffenbarung tritt der frühere Zustand und der spätere Gegenstand auch als Erscheinung, und das Subject im Gegensatze zu jenem als Seyendes, d. h. als ein — durch jenen Zustand und Gegenstand — bestimmtes Seyn, auf.

Der Ichgedanke (das sogenannte Selbstbewußtseyn)

hat also zu seinem Inhalte ein Denken, welches den Träger desselben, als ein jetzt bestimmtes, und zuvor als unbestimmtes Seyn erfaßt, folglich ein Denken, welches sein subjectives und objectives Element — zur Einheit verbindet. Der Ichgedanke ist daher das Resultat eines Prozesses, d. h. ein vermittelter (kein unmittelbarer) Gedanke. Da nun Cartesius jenen Gedanken nicht in dieser Eigenthümlichkeit erkannte; so mußte er denselben nothwendig als eine angeborene Idee, d. h. als einen von Gott dem Geiste unmittelbar gegebenen (eingegebenen) Gedanken ansetzen.

Ein Entwurf wird hier noch widerlegt werden müssen, der sich an die obige Aeußerung anschließen könnte, welche die Selbstoffenbarung der Substanz als Bethätigung derselben charakterisirte, da doch die Elemente des ursprünglichen Zustandes nicht bloß activer, sondern auch passiver Natur sind, und eben deshalb nicht auf die Substanz als hinreichende Ursache bezogen werden können. Allein — warum sollte die Fähigkeit zu Leiden nicht eben so zur Qualität einer Substanz gehören, wie die Fähigkeit zu Wirken. Das Leiden als solches (Wirkliches) kann

auf die Substanz, als allein zureichenden Grund, allerdings nicht bezogen werden, weil diese exclusive Beziehung das Leiden als solches negiren, und an seine Stelle ein Thun setzen würde. Aber jene Leidensfähigkeit, als Empfänglichkeit für Einwirkungen von Außen her, ist nicht minder eine empirische Thatsache, wie es eine Thatsache ist: daß der Geist des Menschen weder durch sich selbst, noch durch den bloßen Conflict mit der äußern Natur ein selbstbewußter wird; sondern bloß im Umgange mit bereits selbstbewußten Menschen. Der Geist hat also jene Differenzirung Seiner selbst (als eines unbestimmten Seyns) in die Bestimmtheit von Subject und Object, eigentlich erlitten, da selbst die Rückwirkung auf die Einwirkung ursprünglich eine unwillkürliche ist. Ohne dieses Erleiden könnte er nicht von sich sagen: Er sey nicht immer ein selbstbewußter gewesen; wohl aber das Gegentheil: die Subjectobjectivität sey eine ewige von Ihm unzertrennliche.

Der Geist findet sich also als ein Ding, welches sowohl durch Einwirkung von Außen und durch Rückwirkung auf diese, in Thätigkeit versetzt wird, als auch durch die doppelte Beziehung nach Außen und Innen;

insofern in der Einwirkung eben so eine fremde Causalität sich zeigt, auf die *jene* bezogen werden muß, wie die Empfänglichkeit dafür sammt der Rückwirkung auf den Eindruck nach Innen bezogen wird, wo der Geist selber causales Princip und Träger ist.

Wie also das Wort cogito die doppelte Beziehung bestimmter Erscheinungen auf ihre zureichenden Gründe (Realprincipe) bezeichnet; so zeigt das Wort: ergo den *Abschluß* eines Prozesses an, in welchem der Geist (das eine Princip) zum *Aufschluß* (Offenbarung) Seiner selbst kömmt, weil Er sich als Seyn und Daseyn (als Substanz und Accidenz) gefunden hat. — Mit dieser Einsicht in den Ursprung des bekannten Cogito ergo sum haben wir zugleich den *Schlüssel* in der Hand, um die *Klippen* zu vermeiden, an denen das Bestreben eines Descartes scheiterte. Die *erste* Klippe war das Verhältniß des Denkens zum Seyn und umgekehrt.

Beyde sind *inseparabel* von einander, jedoch so: daß zwar das Denken nie ohne Seyn, dieses aber ohne Denken ist. Denn der Geist (als Seyn an sich) ist früher als das Denken Seiner, da er durch sich *allein*

seine Unbestimmtheit nicht negiren kann; sondern dazu eines selbstbewußten Geistes bedarf. In diesem Vorgange offenbart sich zwar allerdings seine ursprüngliche Bestimmung zum Gedanken, diese aber ist noch nicht die Bestimmtheit selber. — Cartesius dagegen ignorirte das Seyn, was noch nicht denkendes Seyn (Daseyn) ist, und unterschied Jenes auf keine Weise vom Denken, und behandelte insofern Denken und Seyn als identisch. In dieser Identität liegt zugleich der Grund, von seiner verunglückten (verabsolutirten) Definition der Substanz. Unter dieser verstand Er nähmlich Etwas, das so besteht, daß Es zu seinem Bestehen keines Andern bedarf *).

Einen weit größern Fehler begingen die Neuern, wenn diese (mit Kant) das Verhältniß zwischen Geist und Natur ansetzten, als ein Verhältniß zwischen Denken und Seyn, oder zwischen Subject und Object, vermög welchem Geist und Natur eine und dieselbe Subjectobjectivität ausmachten. Wenn aber der Geist

*) **Princip. Phil. I. §. 51.** Es heißt weiter: **Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi nempe Deus.**

nur das Subject der Natur ist, so gelangt Er als solcher nie zum Selbstbewußtseyn (Ichgedanken), in welchem Er sich selber Object und Subject ist ohne Berücksichtigung der Natur, wie dies schon nachgewiesen.

Eine zweite Klippe war, wie Descartes den Dualismus (wesentlichen Gegensatz) zwischen Natur und Geist bestimmte. Nachdem wir erkannt: daß der Geist sich selber Object und Subject wird; so können wir die Natur (res extensa des Cartesius) nicht abermal als die Objectivität des Geistes geltend machen. Das sich bereits offenbare Princip bedarf keiner zweiten Offenbarung mehr.

Unter dieser Voraussetzung darf es uns zugleich nicht mehr einfallen: der Natur ihre Subjectivität abzusprechen; da wir kein Recht haben: dem Geiste all und jedes Denken einzuantworten. Der Natursubstanz in der Totalität ihres Lebens kömmt ohne weiters ihre eigene Objectivität und Subjectivität zu.

Denn der Geist besitzt in seiner Selbsterkenntniß zugleich das Gesetz und die Regel für die Erkenntniß dessen, was Er nicht selber ist. Es gibt aber erfahrungsmäßig Phänomene, die sich ungezwungen als die

objective und subjective Sphäre des Einen Naturlebens deuten lassen: Nähmlich die sinnfälligen und die sinnbegabten Dinge, in denen dasselbe Princip, was sich dort veräußerte, hier sich verinnert (subjectiv wird) und hiemit das Veräußerte zugleich ein Objectives wird.

Gibt es aber zwey Principe des Denklebens, so gibt es auch eine doppelte Identität des Denkens und Seyns, die überdies, wie ihre Realprincipe, als eine wesentlich verschiedene zu denken ist.

Der Geist nämlich bewahrt in seiner Identität die Einheit Seiner als eines Realprincips, weil Er sich sonst desselben nicht bewußt werden könnte.

Das Naturprincip dagegen muß in seine ursprüngliche Differenzirung so eingegangen seyn, daß Es als numerisches Eins, in jener für immer untergegangen und in eine Vielheit auseinander gegangen ist, weil die Verinnerung (Subjectivirung) des Naturlebens in der Hemisphäre der psychischen Individuen, nur in der Bildung des Gedankens vom Formal-Allgemeinen (d. h. von Gemeinsamen in vielen Bildern) zu Stande kömmt und hiemit endigt. Wie aber die Resultate und Prozesse, so sind auch ihre Principe verschieden. Natur

und Geist sind also bey aller Gedankenbildung doch so wesentlich verschiedene Lebensprincipe wie der Begriff und die Idee als Resultate zweyer Prozesse, in denen jene Principe sich offenbar werden. Und so wenig der eine Prozeß sammt seinem Resultate in den andern überschlagend gedacht werden kann; so wesentlich verschieden ist der Gedanke vom Realgrunde (die Idee) und der Gedanke vom Allgemeinen, als dem Gemeinsamen in einer Summe von Erscheinungen (der Begriff).

Weil aber Cartesius die Bestimmung jeder Substanz: im Denken sich selber offenbar zu werden, nicht erkannte; so übersah er auch im Menschen: daß hier beyde Gedankenprozesse sammt ihren Resultaten nicht bloß vorkommen, sondern auch hier zur Einheit verbunden sind; so daß der Geist sein Grunddenken eben so auf das Leben der Natur anwendet, (und deßhalb den beyden Hemisphären des subjectiven und objectiven Daseyns, ein gemeinsames Realprincip unterlegt), wie der Gedanke des Allgemeinen sich in der Region des ideellen Denkens geltend macht, indem der Begriff den Resultaten des letztern, das Siegel der Allgemeinheit unter dem Nahmen der Categorie

ausdrückt. Cart. war hiemit zugleich außer Stand gesetzt: Das Eigenthümliche des Menschen, in der Synthese von der Antithese des geschöpflichen Daseyns zu finden, und mußte deßhalb auch die gegenseitige Exclusivität und Impenetrabilität der Substanzen in der Antithese des Weltganzen auf die Substanzen in der Synthese übertragen, und legte hiemit den Grund zur prästabilirten Harmonie im leibnitzischen Systeme.

Daß dieses Deficit in der Auffassung der Menschennatur, seinen Einfluß auch auf die Idee von Gott und auf die Realität derselben äußern mußte, wird sich später herausstellen.

Jetzt handelt es sich zunächst um den Einfluß der cartesischen Grundansicht vom Denken (in seiner Nichtunterscheidung der Idee vom Begriffe) auf die Gewißheit des menschlichen Erkennens.

Diese fand Cartesius ausschließlich im klaren und deutlichen Vorstellen. Die Klarheit besteht eben so in der Unterscheidung einer Vorstellung von der andern wie die Deutlichkeit in der Unterscheidung der einzelnen Elemente einer und derselben Vorstellung. Hiemit aber ist noch gar nicht angegeben: wohin die einzelne Vor=

stellung gehört: Ob in das Gebieth des begrifflichen oder des ideellen Denkens.

Dieses ist zunächst das Selbsterkennen, in welchem gegeben ist ein Wesen als reales und causales Seyn. Die Uiberzeugung aber von dieser Realität ist das, was den Nahmen Gewißheit verdient, weil diese das Wissen, als ideelles Denken, voraussetzt. Wo dieses, fehlt auch jene. Die Uiberzeugung aber besteht in der Wiedererzeugung (Reproduction) des Prozesses zu dem Zwecke der Unterscheidung der einzelnen Momente in demselben. Wo nun der Prozeß als solcher fehlt, da kann auch von keiner Reproduction desselben, und von keiner Gewißheit die Rede seyn, wie dies der Fall ist bey den sinnbegabten, psychischen Individuen in der Natur. In diesen setzt zwar das Naturprincip seine eigene Verinnerung (Subjectivität) durch, denn sie sind nichts als bloße Momente in dieser; aber ohne sich als diese zu denken (zu wissen). Sie treten ursprünglich als Subjecte ein und bethätigen sich als Subjecte durch die Beziehung ihrer Bilder von den äußerlichen Gegenständen auf diese, und durch das zugleich solicitirte Begehren und Verabscheuen.

Jene Beziehung und dieses Handeln reicht aber keineswegs hin, um Sich als Subject und das äußerlich Gegebene als Objecte zu denken.

Zu beyden müßte sich noch die gegenseitige Beziehung gesellen zwischen der innern Erscheinung und dem Seyn. Dieses ihr Seyn aber ist nicht das (Eine) Princip des gesammten Naturlebens, da ihr Seyn nur ein Bruchtheil desselben Princips ist, welches in allen Einzelwesen der beyden Hemisphären als Realgrund (als causales Princip) zur Existenz gekommen ist, in welcher die numerische Einheit desselben für immer untergegangen gedacht werden muß, so lang das bewußte Leben der Natur sich nur im begrifflichen Denken (im Gedanken vom formal Allgemeinen) vollzieht, und so lang das Bewußtseyn als der Reflex des Seyns anerkannt wird. — Die Gewißheit eignet also nur dem Geiste in seinem Ichgedanken, worin Er zugleich die Macht besitzt: Alle Erscheinungen, die Er nicht auf Sich als Princip beziehen kann, auf ein Princip außer ihn zurückzuführen, und dessen Qualität nach jenen zu bestimmen. Er thut dies mit derselben Gültigkeit, mit der er sich selber als Princip seiner eigenen Erschei-

nungen anerkennt. Alle Gewißheit des Geistes von Dingen außer ihm hat ihre Wurzel in seiner Selbstgewißheit, so daß er hiezu nicht einer unmittelbaren Einwirkung Gottes bedarf, wie solche Cartesius postuliren mußte, um seinen Gedanken von der Natur als der res extensa im Gegensatze zur res cogitans zu stützen.

Daß der menschliche Geist sich jede der beyden Sachen, als Ur-Sache und Ursache (als Substanz und Causa) und jede in wesentlicher Verschiedenheit von der Andern vorstellt; dies alles mußte sich Cartesius theils aus der ursprünglichen Angeborenheit dieser Ideen theils aus der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Auffassung erklären, da er von der dialectischen Verschiedenheit ihres Ursprunges im Menschen keine Kenntniß hatte. Ihm konnte daher auch nicht einfallen die Bildung des Begriffs als den umgekehrten Weg von dem Wege anzusehen, auf welchem das Naturprincip seine Unbestimmtheit durch Individualisirung Seiner selbst aufgehoben hat. In der Bildung des formellen Begriffes werden nämlich die Vorstellungen von Einzeldingen eben so verallgemeinert, indem das Gemeinsame in ihnen aufgefunden und zur Einheit verbunden wird; wie

die Einzeldinge zuvor aus dem Naturprincipe herausgetreten seyn, um sie hinterher vorstellen, und die Vorstellungen vereinfachen zu können. Beyde Wege ergänzen sich also zu Einem Wege, der daher auch nur zu Einem und demselben Principe vindicirt werden kann, welches durch seine Veräußerung in der Individualisirung, seine Verinnerung in der Verallgemeinerung gewinnt.

Auf diesem Wege aber kömmt der Geist nicht zu seinem Ichgedanken, da der Gedanke vom Seyn als dem Realgrunde, nichts weniger ist, als das Gemeinsame in den zwey ursprünglichen Erscheinungen (der Reception und Reaction); wohl aber die Beziehung Beyder auf ihren gemeinsamen Grund voraussetzt, welcher in jener formalen Zweyheit, nichts als die Unterschiede Seiner selbst (als der Realeinheit) erfährt.

Hiemit wäre ich nun beym Gottes-Gedanken und seiner Realität angelangt. Diese Idee hatte (bey Cartesius) zu ihrem Inhalte das allervollkommenste Wesen und gehörte ebenfalls unter die angebornen Ideen, und war als solche zugleich die Bedingung zur Erkenntniß alles Unvollkommenen in der

Welt. Cartesius protestirte demnach gegen die frühere Deutung der Scholastiker, welche die Gottesidee im Menschen auf dem Doppel-Wege der Negation des Unvollkommenen und der Potenzirung des Vollkommenen eintreten ließen. Diese letztre führte (nach Cartesius) so wenig zu einem Ende, als die Negation zu einer Positivität. Die Gottesidee dagegen drückt eine, in sich abgeschlossene und positive Totalität aus, die zugleich so viel Realität in sich schließt, daß sie durch nichts Geringeres erfüllt seyn kann, als sie selber ist.

In dieser Aeußerung macht sich allerdings die dualistische Grundansicht von der qualitativen Verschiedenheit des Geistes und der Natur geltend, vermöge welcher sich Gott zu beyden Factoren des Weltganzen, nicht verhalten konnte, wie das Vollkommenste zu dem Unvollkommenen. Denn hiemit wäre die qualitative Verschiedenheit zwischen Geist und Natur nothwendig aufgehoben worden, da das Unvollkommene nur als theilweise, keineswegs aber als schlechthinnige (absolute) Negation des Vollkommensten zu denken ist.

Wenn aber Cartesius seiner dualistischen Ansicht gar nichts vergeben wollte; so mußte er noch mehr thun

als er that. Er mußte den Superlativ in der Bezeichnung Gottes, als des vollkommenen Wesens, weglassen, in welchem das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß des logisch Allgemeinen zum Besondern noch nicht überwunden ist. Dies aber hätte ihm nur dann gelingen können, wenn er die Gottesidee im Menschen nicht als eine ursprünglich fertige und mitgetheilte, sondern als eine gewordene und erworbene vom Geiste erkannt hätte.

Und da sichs überdies bey jener Mittheilung um eine moralische Eigenschaft des Gebers handelte, um seiner Gabe Vertrauen schenken zu können; so mußte Cartesius jenen Superlativ beybehalten zu Gunsten der Wahrhaftigkeit Gottes, auf welche er die Gewißheit des menschlichen Erkennens baute. Daß bey all dieser Vorsicht, wenigstens der Halbpantheismus der Scholastik nicht vermieden sey, erhellet schon daraus: weil der Gottes-Gedanke leichter begriffen wird, bey der Annahme: daß Gott, als Geist im Menschen, sich selber denke; als daß Gott jenen Gedanken, dem Menschengeiste ohne dessen Mitwirkung eingegeben (mitgetheilt) habe.

Der Prozeß dagegen mit dem Resultate der Gottes-Idee und ihrer Realität, verläuft sich in folgenden Momenten.

Der menschliche Geist findet sich vor Allem als abhängig in seiner Erscheinung (als Selbstoffenbarung) vom Einfluße eines bereits selbstbewußten Geistes, und bezeichnet diese Abhängigkeit als Beschränktheit.

Dadurch findet er sich zugleich als abhängig in seinem Seyn als solchen, weil er als ein unabhängiges, und deßhalb schlechthinniges (absolutes) Seyn für sein Daseyn (als erscheinendes Seyn) nicht angewiesen seyn könnte auf ein Daseyendes außer und neben ihm. Und diese Abhängigkeit bezeichnet er als Bedingtheit. Diese doppelte Abhängigkeit faßt er zusammen in dem Gedanken der Endlichkeit. — In der Negation dieser Endlichkeit (mit dem negativen Inhalte des Nicht-schlechthin Seyns und des Nicht durch sich Erscheinens) erzeugt sich zugleich der Gedanke vom Unendlichen (als unbedingten Seyn und unbeschränktem Daseyn), von welchem das Seyn des Geistes als ursprünglich Unbestimmtes (Seyn an sich) gesetzt ist. Der Geist ist nur, weil der Unendliche ist, und Dieser ist so ge-

wiß, wie der Geist sich selber als seyend, gewiß ist bey all seiner Endlichkeit; da diese als Bedingtheit keineswegs das Seyn des Geistes als solches negirt, sondern bloß die Absolutheit (Unbedingtheit) desselben, während sie zugleich das Seyn als solches affirmiren muß, um von ihm die Bedingtheit (als Negativität an ihm) prädiciren zu können.

Den Geist als ein endliches Wesen anerkannte auch Cartesius; behauptete aber doch zugleich: daß der Begriff vom unendlichen Wesen nicht den Begriff vom endlichen Wesen zu seiner Quelle haben könne.

Und es lag auch eine Consequenz in dieser Behauptung bey seiner Grundansicht von dem Ursprunge der Ideen. Denn ist Gott selber die Quelle mittelst Eingebung derselben in den erschaffenen Geist; so ist allerdings keine von ihnen, die Voraussetzung der andern. Daher konnte auch Cartesius die Idee des Unendlichen als des vollkommensten Wesens zur Bedingung der Erkenntniß der Unvollkommenheiten in den Weltdingen machen. Ja er ging so weit zu behaupten: daß die Gewißheit von der Realität nur mit der Gottesidee, nicht aber mit der Idee vom endlichen Wesen

ungeachtet der gleichen Abstammung, verbunden sey, weil die Existenz (Realität) ausschließlich bey dem Begriffe vom vollkommensten Wesen mit zu den nothwendigen Bestimmungen des Begriffes gehöre. **Nulla alia res,** sagt er, **potest excogitari, ad cujus Essentiam — Existentia pertinet, praeter solum Deum.** Darin liegt offenbar keine Consequenz; und die Existenz setzt bey Cartesius nicht minder wie bey dem Scholastiker Anselmus den inhaltslosen Begriff voraus, oder beyde coincidiren höchstens; nur hat Cartesius diese Coincidenz strenger formulirt, in dem er die Existenz als Vollkommenheit der Essenz erklärte. Bey alle dem aber unterscheidet Er doch noch zwischen Essenz und Existenz, so lang er sagt: die Letztre gehöre zu jener, statt zu sagen: Die Essenz ist zugleich Existenz. Es kann daher immer noch gefragt werden: Wie verhält sich Essenz zur Existenz? Etwa wie das Seyn zum Daseyn (wie unbestimmtes zum bestimmten Seyn — wie das Ansich zum Fürsich) oder etwa nur wie das logisch-Allgemeine zum Concreten?

Es darf, nach dem Vorausgeschickten, Niemanden verargt werden, wenn er ansteht: selbst den Vater

der neueuropäischen Philosophie von der Tendenz der Scholastik freyzusprechen: die Momente des logischen Begriffes ontologisch zu behandeln. Wo es nur Ein Denken, da gibt es auch nur Ein Seyn für dasselbe.

Ja selbst dann, wenn dieses Seyn nicht als das hypostasirte Moment der Allgemeinheit, sondern als das Realprincip aller Momente des Begriffs behandelt worden wäre, würde es noch manches Bedenken geben: das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach irgend einem Moment der sogenannten Relationscategorie zu bestimmen zu dem Zwecke: um das Weltganze aus Gotte zu begreifen.

Denn dieser verhält sich zu Jenem keineswegs so, wie die Ursache (causa) zur Wirkung (effectus). Da nämlich die Ursache in das Gewirkte selber übergeht (wenn auch nicht gänzlich, weil in der Ursache immer mehr liegt, als in der Wirkung nach aristotelischer Weisung, welche der Scholastik als Gesetz galt); so würde dadurch nie ein Weltganzes mit einer Antithese gewonnen, deren Glieder sich als wesentlich verschiedene, gegenseitig ausschließen müßten. Dasselbe gilt auch vom Momente der Substanzialität und Accidenta-

lität in derselben Categorie, da die Substanz nichts anders ist, als die Causa, wenn sie nämlich aus dem Zeitbegriffe (der Succession) übertragen wird in den Begriff der Räumlichkeit (der Coexistenz).

Das Weltganze in seiner Antithese und Synthese ist also keineswegs als die primitive unmittelbare Selbstoffenbarung des absoluten Seyns zu denken, wodurch dieses etwa seine Unbestimmtheit (sein Ansich) durch Selbstbestimmung aufhebt und zum Fürsichseyn erhebt.

Die Selbstbestimmtheit des Absoluten wird vielmehr vom Weltganzen vorausgesetzt; da Gott grade in Diesem einen Gedanken von Etwas was Er nicht selber ist, den Gedanken vom Nichtabsoluten (Endlichen) in die Realität übersetzt hat, dieser Gedanke aber das selbstbewußte Absolute (die persönliche Gottheit) schon zu seiner Voraussetzung haben muß, wenn nicht das Absurdum angenommen werden soll: Gott habe Alles andere früher, als Sich selber gedacht.

Hiemit wäre ich bey dem synthetischen Wege angelangt, der sich an dem bisherigen (analytischen) anschließt, und der einzuschlagen ist, wenn die obige

Verhältnißbestimmung ausgeführt werden soll, was aber nicht in meiner Absicht gelegen ist.

Dieser synthethische Weg geht von der Realität der Gottesidee (Existenz Gottes) aus, um in ihr den formalen Weltgedanken, und die Bedingung seiner Realisirung zu finden, nachdem der analytische von der Realität des Ichgedankens ausgegangen, um zu jener emporzusteigen. Daß auch einem Cartesius dieser zweite herabsteigende Weg nicht unbekannt war, beweisen seine Worte: **Jam vero quia Deus solus, omnium (quae sunt, aut esse possunt) vera est causa, perspicuum est: optimam philosophandi viam nos sequi, si ex ipsius Dei cognitione, veram ab Eo creatarum explicationem deducere conamur, ut ita scientiam perfectissimam (quae est effectuum per causas) acquiramus. Quod ut satis tuto, sine periculo errandi aggrediamur, ea nobis cautela attendendum est, ut semper quam maxime recordamur: Et Deum auctorem rerum esse infinitum et Nos omnino finitos. (Pr. pars I. 24).**

Die Fehlgriffe aber, die Cartesius auf dem analytischen Wege begangen, rächten sich auf dem syn-

thethischen, wie dies bereits zum Theil dargethan worden ist, so weit es die Lösung meiner vorliegenden Aufgabe erforderte. — Diese würde nun freylich von Mir noch verlangen: Auch auf die erste Thatsache (den Zweifel) und auf die Methode, wie Cartesius demselben begegnet ist, einzugehen, an welcher ich bereits lobend hervorgehoben: daß sie dem Zweifel die tödtliche Spitze umgebogen habe. Ich will aber doch einstweilen abbrechen, theils — um aus einer Epistel keine Abhandlung zu machen, theils — um Ihnen die Langeweile nicht noch länger zu machen, als sie vielleicht schon ist; da ich Ihnen hierüber nichts sagen könnte, was Sie nicht ungleich besser wüßten als — Ihr

dankschuldigster

Lucas.

Lieber Lucas!

Wie kömmst Du dazu von einer Langeweile zu reden, die mir irgend ein Blatt von Deiner Hand verursachen könnte? Ist Dir denn so ganz entfallen: Wie oft wir mitsammen Kurzweil getrieben über das Bekannte: **Si duo idem faciunt, non est idem.** Dies gilt aber vorzüglich von der Verdauungskraft des intelligenten Magens in jedem einzelnen, an der table d'hote der Philosophie. Je mehr Seiten an einem und demselben Thema durch die Behandlung von Vielen, hervortreten, desto vollkommener muß die Erkenntniß derselben werden.

Uibrigens bin ich diesmal zufrieden: daß Du Deiner Epistel bey der ersten Thatsache (dem Zweifel) abgebrochen hast. Dir wird wohl die kleine Schrift noch nicht bekannt seyn unter dem Titel: „Wie man in Frankreich mit der deutschen Philosophie umgeht. Ein Sendschreiben von Gustav Thaulow an J. Barthelemy Saint-Hilaire. Kiel 1852." Der Pariser-Professor der Philosophie könnte dem deutschen Professor zu Kiel keine bessere Antwort geben als diese: Ungleich

humaner behandeln wir eure Leistungen, als Ihr die unsrigen seit Cartesius behandelt, und sich auf das neueste Urtheil eines katholischen Theologen in Bayern (Wackerhannes zubenannt) berufen, der (ein zweiter Blumauer in seinem travestirten Christenthume, und ein zweiter Schoppenhauer in der Kritik) mit dem Vater der der neueuropäischen Philosophie umgeht, wie, nach dem Sprichworte, die Sau mit dem gefundenen Bettelsacke. Solltest Du das einstweilen abgebrochene Thema gelegentlich wieder aufnehmen; so kann ich Dir eine Tollkirschenlese aus jener Parthie des neuen Systems zukommen lassen. Ich glaube nicht: daß es im ganzen Frankreich so viele Eulennester gibt, wie in irgend einem Ländchen diesseits des Rheins; wo man (weil es Anklang findet) nicht müde wird: Alles Unglück in Staat und Kirche von Cartesius her zu datiren. Und wer dürfte es in Abrede stellen: daß ein gedankenloses Volk nur dann aufsteht, wenn ihm die panes und circenses abgehen; aber dann auch die Rolle des Versuchers vor dem Herrn in der Wüste übernimmt.

Jetzt aber — noch eine andere Frage: Warum hast Du das herbartische Citat über das Ich unter

dem Texte abgebrochen? und keine Sylbe über die Widersprüche fallen lassen, die grade in diesem empirischen Begriffe liegen sollen. Diesem hinkenden Bothen hättest Du nicht abweisen, sondern zu Worte kommen lassen sollen. Und hierin liegt eben der Grund, warum ich heute noch nicht mein Wort halten kann: Dich mit einer nagelneuen Religionsphilosophie bekannt zu machen, die den Molochsdienst der Theosophen zu vertilgen, die hohe Bestimmung hat. Denn der Herbartianer, der Jene zu schreiben unternimmt, kann nicht früher das Princip der Religion zur Sprache bringen, als er dasselbe Princip speculativ erörtert hat. Diese Vermittlung aber zerfällt in eine dreyfache Fundamentirung der Religion, nähmlich in die metaphysische (ontologische) psychologische und practische und jede von diesen Grundlegungen, — besonders aber die zwey ersten — hat es mit dem Ichgedanken zu thun. Dies zu meiner Entschuldigung.

Daß Du in dieser dreyfachen Grundlegung, nur Grundsätzen aus der herbartischen Metaphysik, Psychologie und Ethik begegnen wirst, brauche ich Dir wohl nur anzudeuten.

Ich beginne mit psychologischer Fundamentirung — und zwar zuerst mit der empirischen, weil diese die Voraussetzung für metaphysische Behandlung der Psychologie ist.

Jene befaßt sich nämlich mit der Herausbildung des Ichs, als eines Wesens, das in der Form der Subjectobjectivität erscheint.

Dieselbe Entwicklung durchläuft zwey Stadien, wovon die erste die des Ichs im gewöhnlichen Menschen, und die andere die des Ichs im gebildeten Menschen umfaßt.

Auf der zweiten Stufe aber bemächtigt sich die Speculation des Ichs und wird dadurch die Schöpferin des reinen Ichs, als der Bedingung des empirischen Ichs.

So hat schon Kant das Ich als ein ursprüngliches Subjectobject aufgefaßt, wenn er sagt: „Das Ichdenke muß alle meine Vorstellungen begleiten, sonst wären diese nicht meine Vorstellungen." Er hat zugleich darin die objective Bedeutung aller Erkenntniß ausgesprochen.

Das Ich des gewöhnlichen Menschen soll nun in der Apperception der Vorstellungen bestehen, welche im Selbst des Vorstellenden ihren Grund

hat, welches den Anfangs- und Mittelpunkt aller Vorstellungen bildet. Zu diesem Selbst aber soll der Vorstellende auf folgendem Wege gelangen.

Die Vorstellungen schon des eigenen Leibes treten zu den Vorstellungen anderer Dinge, in das Verhältniß eines Subjectes zum Objecte, wodurch zugleich das Selbst des Auffassers an Kraft gewinnt.

Ferner wird dieses Selbst durch den Leib, mit dem Es verbunden ist, zum beweglichen Mittelpuncte aller Vorstellungen von örtlichen Verhältnissen.

Endlich kann auch jede ältere Vorstellungsmasse, zur Apperception dienen für neue Vorstellungen; wodurch jene die Stelle eines Subjectes übernimmt, zu welchem die hinzugekommenen Vorstellungen, das Object hergeben. Die ältere Masse soll sich zu der neuen verhalten, wie ein dunkler Hintergrund, in welchem sich das Qualitative (das empirische Was) der Vorstellungen fast ganz verlöscht hat, und wodurch der Gegensatz zwischen quantitativen und qualitativen Vorstellungen, sammt dem Unterschiede zwischen vorstellenden und vorgestellten Wesen eingeleitet wird.

Das Ich dagegen des gebildeten Menschen soll darin bestehen: daß das quantitative Vorstellen bereits ein bedeutendes Übergewicht erhalten hat über das empirisch bestimmte, qualitative Vorstellen, und dadurch zu einem allgemeinen (intellectuellen oder idealen) gesteigert worden ist.

Bemerkt wird noch: daß so wenig der Mensch an der Subjectivität dieses Vorstellens oder Wissens zweifeln könne; eben so wenig könne er dieses sein subjectives Wissen als ein empirisch-objectives gelten lassen, welches erst mit jenem vereinigt die volle Wahrheit und Wirklichkeit liefert.

In jenem Wissen allein liege also nur Unruhe und Unzuverlässigkeit. Der gebildete Mensch besitze also sein Ich zwar als ein Subjectobject mit eigenthümlichem Gewichte beyder Seiten; aber er fühle auch die Bodenlosigkeit seines selbstbewußten Daseyns, wenn er dieselbe auch noch nicht begreift. Das Verständniß hierüber wird ihm erst zu Theil durch die metaphysische der ontologische Behandlung der empirischen Psychologie.

Auf welche Weise wird nun jenes Verständniß gewonnen? Es wird uns hierauf geantwortet:

Das Ich (als Reflexion in sich) weiß von Sich, als einem Subjectobjecte, und Es unterscheidet sich durch diese Form von allen andern Dingen, von denen Es nur, als von bloßen Objecten, weiß.

Jene Form ist also eine Erfahrungsform, und legt deßhalb dem Ich die Nothwendigkeit auf: Sich als ein eigenthümliches Ding, allen Andern gegenüber zu beachten. [Denn nach der Monadenlehre verhält sich das Objective (Gegebene) in der Erfahrung zum erfahrenden Subjecte nicht wie der formlose Stoff zur stofflosen Form (die nach Kant im Subjecte apriori vorräthig ist); sondern alles Gegebene hat als solches schon seine ihm eigenthümliche Form, in welcher es wahrgenommen wird, ohne jedoch deßhalb schon vom denkenden Subjecte als eine Wahrheit anerkannt zu seyn. Erfahrungsbegriffe werden daher zwar gültige, aber deßhalb noch nicht widerspruchslose genannt.]

Da frägt nun schon die Metaphysik: Was ist ein Ding?

Die herbartische aber gibt zur Antwort: Alles was auf Setzung Anspruch macht. (Unter dieser Setzung aber ist die schlechthinnige (absolute) zu ver-

stehen, denn als Setzung oder Gesetztes ist schon alles Gegebene aufzufassen). Diese absolute Setzung aber verträgt das eigenthümliche Ding (Ich) so wenig, als das Ding mit mehreren Merkmalen, da im Ich ebenfalls zwey Merkmale liegen: denn Subject und Object ist das Ich zugleich.

Daraus folgert nun die Metaphysik: Das Ich als empirische Form hat keine Realität; aber es muß dem Ich ein reales Wesen (Substanz) unterlegt werden, weil sonst der erfahrungsmäßige Gedanke von Ihm (der empirische Begriff) keinen Sinn hätte.

Jenes reale Wesen wird nun Seele genannt.

Von dieser Seele (als einfachen Wesen) weiß nun die Metaphysik weiter: daß Sie sich — ein Zusammenseyn mit andern realen Wesen — selbsterhält gegen die andern. Ferner: daß die Selbsterhaltungen die ursprünglichen Zustände der Seele sind, und einfache Vorstellungen oder einfache Empfindungen genannt werden; und daß endlich auf diese Weise in die Eine Seele, eine Vielheit wechselnder Vorstellungen komme, welche mit jener Einheit in keiner nothwendigen Verbindung stehe. Allein — in dieser

Zurückführung zufälliger Vorstellungen auf die Seelensubstanz in ihrer Coexistenz mit Andern Substanzen liegt noch keine Auskunft über das reine Ich. Denn Ich ist das reine nur, als ein Sich vorstellen (d. h. nicht Anders vorstellen), worin Ich zugleich sein eigenes Nichtich ist (abgesehen von allem empirischen Stoffe als qualitativen Vorstellungen, in welchen das Ich ebenfalls sein Nichtich hat). Ist aber Ich sein eigenes Nichtich; so ist Ich identisch mit Nichtich, welche Identität aber das Ich in einen unendlichen Widerspruch verwickelt; so bald gefragt wird: Was ist im Ich das Subject und was das Object? Denn die Antwort hierauf setzt das Subject eben so identisch mit dem Objecte, als dieses abermal identisch mit dem Subjecte — deßhalb, weil Ich = Nichtich sein eigenes Nichtich ist.

Es ergibt sich also hier wie dort eine unendliche Reihe von widersprechenden Gliedern, welche es aber endlich nothwendig macht: die Vielheit der Glieder einmal zusammen zu fassen, worin zugleich die Lösung des Widerspruchs zu Tage treten soll, und zwar durch die Art des Zusammenseyns (der Verbin-

dung) vieler Vorstellungen, welche die Objectivität des Ichs als eines Subjectes bilden.

Diese Art nun besteht in der gegenseitigen Aufhebung (Tilgung) des Qualitativen in den einfachen Vorstellungen. Die Tilgung selbst aber ist nur möglich durch den factischen Gegensatz unter den Vorstellungen. Wie so? Entgegengesetzte Vorstellungen (wie z. B. Farbenvorstellungen unter einander) gerathen in einen Conflict, in welchem sie sich zu verdrängen streben. Die Folge von diesem Streben ist nun, daß das Qualitative (das concrete Was) der Vorstellungen in den Hintergrund, in den Vordergrund aber das Streben (als ein quantitatives) tritt (im gegebenen Falle ein farbloses Vorstellen).

Und eben solch ein Vorstellen soll das Vorstellen des reinen Ichs seyn, d. h. wenn Ich bloß Sich vorstellt.

Alles höhere Denken wird zugleich von dieser Metaphysik als ein qualitätsloses, d. h. als bloß quantitatives aufgestellt, und daraus begreiflich gemacht: Wie der Quantitätsbegriff (das farblose Allgemeine) den absoluten Idealismus beherrschen könne.

Mit diesem Einfalle von der Quantitabilität der qualitativen Vorstellungen soll nun die Pforte geöffnet seyn, durch welche das reine Ich (und mit ihm zugleich das empirische) ins Leben hervortreten werde. Es scheint also nur noch das treibende Princip zu fehlen, oder das Locomotiv, auf welchem das Ich — als Subjectobject — durch jenes große Loch in die Mauer (die bisher das geheimnißvolle reine Ich den wissenschaftlichen Blicken entzog) den feyerlichen Einzug in die Welt halten wird.

Und dieses große Princip hat die Metaphysik entdeckt in dem Gesetze der Verbindung der Vorstellungen, welche diese theils eingehen, theils sich streitig machen, und wovon sodann ihre Erhaltung im Bewußtseyn, oder ihre Verdrängung aus demselben abhängt.

Denn aus jenem Gesetze ergibt sich das reine Ich als Resultat manichfaltiger Verbindungen von Vorstellungen, indem der Sitz des Ichs nichts anders seyn soll als der Einheitspunct der wechselnden Vorstellungen. Wie so aber? In jenem Puncte nämlich, in welchem die Vorstellungen sich begegnen (und sich

hier entweder im Gleichgewichte, und hierdurch im Bewußtseyn erhalten, oder sich bey gestörtem Gleichgewichte aus dem Bewußtseyn verdrängen) streifen sie zugleich ihre Qualität ab und lassen bloß eine intellectual-ideele Vorstellung von sich zurück, die sich zur frühern Qualität verhält wie das Allgemeine zum Concreten. Jener Punct aber kann nur Einer seyn wegen der Einheit der Seelensubstanz (die in allen Selbsterhaltungen dieselbe bleibt), folglich kann auch das Ich nur Eins seyn, wenn Es erscheint als Subjectobject. Denn wenn auch alles qualitative Vorstellen im Ich getilgt ist; so bleibt doch das quantitative übrig und mit diesem eine subjectobjective Beziehung für das Ich. Eine subjective Beziehung nähmlich bringt das Ich schon ursprünglich, vom Haus aus, mit (wohl nur als einfaches Wesen das Sich selber erhält, oder als Reflexion in Sich). Jene subjective Beziehung wird nun auch eine objective theils durch Tilgung jeder besondern Objectivität, theils durch die Verschmelzung beyder Beziehungen zur Einheit, worin eben die reine Ichheit, oder die — sich selber gleiche — Subjectobjectivität besteht.

Auf diese und keine andere Weise weiß die monadistische Metaphysik das Selbstbewußtseyn des Ichs sammt seiner Identität mit all seinen noch so verschiedenen Vorstellungsmassen, und sammt seiner Bodenlosigkeit für den gebildeten Menschen begreiflich zu machen.

Und wahrlich! wenn ihr aus nichts Alles zu machen gelungen ist; so läßt diese Bodenlosigkeit für die Begreiflichkeit freylich nichts zu wünschen übrig.

„Das reine Ich ist also keine Realität, keine Auctorität; und doch nicht Nichts, weil Es, Resultat des gesammten ursprünglichen Vorstellens — weil Es Formbestimmtheit desselben ist. Das reine Ich ist ein Subject immerdar, weil in Ihm sich alles Objective tilgt und Es verwandelt sich doch wieder in ein Object, weil Es die Beziehungen auf qualitative Bestimmtheit nie gänzlich verläugnet."

„Im reinen Ich ohne Auctorität (heißt es weiter) liegt daher auch weder Vernunft noch Verstand. Und doch hat es idealistische Philosophen gegeben, welche die höchste Einheit des Denkens als absolute

Vernunft aufgestellt und ihr Wesen in die Ichform gesetzt und dieser die gegebene Welt untergeordnet haben. Hätten Sie lieber, statt jenem thörichten Unternehmen, sich zu der Einsicht erhoben: daß die Ichform das eigentliche Problem des Idealismus sey, da die Vorstellung einer Farbe nun und nimmer etwas gefärbtes seyn kann. Und doch hat Fichte der Idealist jenes Problem nicht gelöst. Ihm galt das Ich als ein Unerklärliches und Indeducirbares, weßhalb er auch glaubte, von Ich allein in der Speculation ausgehen zu müssen."

Die Antwort aber auf die Frage: Was ist das Unerklärliche am Ich soll — nach der Meinung dieser Metaphysik — von der jedesmaligen Meinung abhängen, welche die Philosophie von Sich selber hat. — Und hier hat der Monadismus ohne Zweifel einmal den Nagel auf den Kopf getroffen.

Auf die mögliche Frage aber von Deiner Seite: Wie diese bearbeiteten Bausteine das Fundament bilden können für den Dombau einer Religionslehre, finde ich nur diese Antwort: „Die absolute Vernunft transcendirt unser menschliches Wesen und seine Form. Die-

ſes hat ſich daher in aller Demuth abzuſchließen. Die ſtrenge Wiſſenſchaft aber (die mathematiſche Pſychologie, als Lehre von der geſetzmäßigen Verbindung der geiſtigen Thätigkeiten) hat der Religionslehre bloß vorzuarbeiten.“ **Caetera cogita domi.**

Dein

dienſtwilliger Freund

Peregrin.

VIII. Brief.

Geehrtester!

Was hat Sie denn bewogen, den Schluß Ihres Schreibens grad in dem Momente abzubrechen, wo er in Scherz und Laune überschlagen wollte? Der Zelotismus der Gegner gegen ihre idealistischen Vorgänger kann Sie doch nicht bewogen haben, von der Regel: eine Höflichkeit mit einer andern zu erwiedern, abzuweichen.

Schade! daß Ihnen in jenem Momente das alte Volksräthsel nicht eingefallen ist:

„Es gab einmal ein Loch,
Und in dem Loch war wieder ein Loch,
Wie in diesem ein drittes gleich einer Mäusefalle;
Wo finden sich die Löcher alle?"

Schade! sagte ich, da Sie doch schon die quantitative Metamorphose der qualitativen Vorstellungen als Pforte bezeichneten, und diese das Loch in die Mauer nannten, die das Mysterium des reinen Ichs bisher vom Leben absperrte. Ich dagegen war diesmal glücklicher als Sie; da mir — das Wort

vom Einheitspuncte in den Vorstellungen ein ernsthaftes Distychon ins Gedächtniß rief:

„Wer den Regenbogen machte?
Stritten einst sich Licht und Regen;
Aber — Keines von Beyden dachte
An des Sonnenlichtes Segen."

Von dem Lichte der Sonne (der Seelensubstanz) in der Region des psychischen Lebens haben Sie so wenig als der monadistische Psychologe ein Wort fallen lassen; und doch lag es Ihnen sehr nahe, da dieser den Einheitspunct in dem Wechsel der Vorstellungen, mit der Einheit der Seelensubstanz in Verbindung brachte; ohne jedoch weiter anzugeben: in welchem bestimmten Verhältnisse jene formale Einheit mit dieser realen stehe. Wenn aber schon einmal von der realen Einheit (als Seelensubstanz) die Rede ist, so liegt es Unser einem wenigstens sehr nahe: diese Realität auch noch als Auctorität zu honoriren. Diese aber wird sodann ihre Macht darin offenbaren: daß sie den Anspruch — die formale Einheit (das reine Ich), wenn auch nicht ausschließlich so doch zum Theil mit ins Leben gerufen zu haben — nicht fahren lassen wird.

Freylich hätte ich in diesem Falle eine Sünde gegen den heiligen Geist des Monadismus begangen, die bey diesem auf keine Verzeihung im Dießeits rechnen darf. Denn bey Diesem wägt der Gedanke von einer Folge aus einem Realgrunde grade so schwer, wie ein Widerspruch zwischen Identität und Nichtidentität. Denn der Monadist erblickt die Folge keineswegs in dem Grunde, und insofern als identisch mit diesem; sondern sie gilt ihm als ein Neues und hiemit als zweyerley mit dem Grunde.

Wenn daher Trendelenburg sagt: „Die That ist der letzte Widerspruch, den das Denken nicht bezwingt in den Erfahrungsbegriffen;“ so erwidert darauf der Herbartianer: „Wenn die That hier im Sinne eines Fichte, als Selbstbestimmung zu nehmen seyn sollte; so führt sie allerdings auf die Ungereimtheit einer unendlichen Reihe. Denn das Sichselbstanfangen setzt ein Seyn vor dem Anfang des Seyns. Nebstdem bedarf jenes Seyn einer Ursache des Uiberganges aus dem Zuvor- und Jetztseyn, welche Ursache abermal bloß eine causa Sui seyn könnte, und so ins Unendliche zurück.“

Nach Drobisch geht aus einem realen Grunde

nicht einmal Eine Folge hervor, geschweige mehrere, wenn nicht mehrere Gründe zusammen sind. Und doch — setzt Er hinzu — gibt es Philosophen und Nichtphilosophen (Theologen?) die von Einem Grunde sprechen, aus dem Allerley hervorgangen seyn soll, anstatt von Gründen als kleinen Ursachen zu reden, die eine große Wirkung hervorgebracht haben *).

Daß unter jenen Philosophen die Monisten gemeint sind, erhellet aus der Ansicht Hegel's vom Satze des zureichenden Grundes, in welchem der Satz der Identität und des Unterschiedes, zur Einheit verbunden aufgestellt werden. Die wahre Wesenheit von Etwas besteht (nach Ihm) darin: daß Es sein Seyn in einem Andern hat, welches aber als ein Identisches mit Ihm sein Wesen ist. Die leere Basis aber von unterschiedenen Bestimmungen ist das kantische Ansich der Dinge, von dem wir freylich nichts wissen können, weil Es eben ohne Bestimmtheit (Selbstoffenbarung) ist.

Sie, lieber Freund! werden wohl meiner Klage: „daß

*) Siehe die Zeitschrift. für Philosophie und phil. Kritik, herausgegeben von Dr. J. H. Fichte, Hermann Ulrici und J. A. Wirth. Neue Folge 21. B. 1. Heft.

Ihre Mittheilungen keinen Aufschluß enthalten über das Licht der Sonne, um den Regenbogen der reinen Ichheit daraus zu erklären" wohl damit begegnen: daß Sie mich auf das ontologische Moment in der psychologischen Grundlegung der Religion verweisen.

Dagegen kann ich Sie versichern: daß ich mich mit jenem Momente nicht minder als mit dem empirischen in derselben Fundamentirung befaßt aber auch gefunden habe: daß ihrem Verfasser nichts so sehr am Herzen gelegen sey, als der Uibergang der objectiven Qualität der Vorstellungen in die subjective Quantitabilität derselben. Er sucht ausschließlich ein festes Materiale mit einer Spalte, durch welche die Vorstellungen sich hindurchziehend, ihre bunte Haut, nach Art der Schlangen abstreifen, so daß sie jenseits der Spalte als farblose intellectuelle Anschauungen dastehen.

So wird ja das Gesetz, sowohl der Verbindung der Vorstellungen im Bewußtseyn als das der Verdrängung derselben aus dem Bewußtseyn, das große Princip genannt, kraft dessen alles Vorstellen sich sondert in ein objectives und subjectives, d. h. in ein Vorstellen der äußern Welt und in ein

Vorstellen der innern Welt, in welchem sich alle Unterschiede der Gemüths- und Geistes-Functionen abbilden.

Es heißt ferner: wenn die Erfahrungsform (das reine Ich als Subjectobject) nicht ohne Sinn bleiben soll; so muß ihr ein reales Wesen unterlegt werden — versteht sich nach dem Bekannten: „Wie viel Schein, so viel Hinweis auf das Seyn." Und da jene Form eine Einheit ist, so darf auch das reale Wesen nur Eines seyn, und dieses ist eben die Seelensubstanz. — Ist aber dieses ontologische Etwas etwas besseres als ein Postulat der empirischen Psychologie, d. h. nichts weniger als ein Resultat des metalogischen Denkens? Daher wird auch mit Recht an einer solchen Psychologie getadelt: in der Selbsterkenntniß Es so weit gebracht zu haben, daß sie die Einheit des Seelenlebens entweder als einen Lehrsatz ausborgen, oder als eine Hypothese voraussetzen müße *).

Anderseits heißt es freylich: daß der Punct, in welchem sich alle Vorstellungen begegnen und kreuzen, deßhalb nur Einer, im strengsten Sinne seyn könne,

*) Siehe die angeführte Zeitschrift. 21. B. 1. Heft.

weil die Seelensubstanz — Identität sey in gleicher Strenge. Hier ist also die reale Identität der Grund von jener formalen Einheit; aber wie gesagt, wir suchen umsonst eine Vermittlung zwischen Beyden.

Nach meiner Meinung liegt der Punct für diese Vermittlung dort allein, wo von der postulirten Substanz gesagt wird: „Daß Sie — im Zusammen mit andern realen Wesen — Sich selber erhalte gegen die Letztern, und daß diese Selbsterhaltungen die ursprünglichen Zustände derselben sind (auch einfache Vorstellungen und Empfindungen genannt), und daß auf diese Weise, eine Vielheit manichfaltiger Vorstellungen in die Seele komme, und zwar auf eine — für ihr reales Wesen — ganz zufällige Weise." Denn hier allein ist der Ort, wo mit den Bestimmungen der Seelensubstanz d. h. mit den Störungen und Selbsterhaltungen derselben, Ernst gemacht werden muß, damit endlich die Einfachheit der Vorstellungen, in ihrer Gleichheit mit der Einfachheit der Substanz — ins Reine gebracht werde.

Werden nämlich die gegenseitigen Störungen der einfachen Wesen als thatsächliche Vorgänge zuge-

standen, und nicht mehr wie bisher als unverträgliche mit der Einfachheit der Seelensubstanz verworfen; so sind sie die negative Bedingung der Selbsterhaltungen. Die Seele als Monade reagirt nähmlich auf die erlittene Einwirkung von Seite der coexistirenden Monaden auf sie, welche insofern als eine feindliche angesehen werden kann, als dadurch die Seele in das Leben der coexistenten Monade hineingezogen, und dadurch die Selbstständigkeit ihres eigenen verletzt wird. Durch die Reaction aber wird diesem feindlichen Ausfalle ein Widerstand geleistet, der zugleich eine Behauptung oder Affirmation ihrer Selbstständigkeit ist, und deßhalb als Selbsterhaltung bezeichnet werden kann. Diese aber besteht in mehreren Momenten, wovon das erste so eben angezeigt worden ist.

Das zweite aber liegt in dem Streben: Die Quelle jenes feindlichen Ausfalles zu entdecken, und wird vollzogen durch die Beziehung des Eindruckes, der durch den Conflict der Einwirkung und Gegenwirkung entstanden ist.

Es ist nämlich bekannt: daß durch die bloße Einwirkung eines äußern Gegenstandes auf die Sinne,

noch keine Wahrnehmung (Empfindung) sich einstellt, wenn die sogenannte Aufmerksamkeit (Reaction der Seele) bereits mit einem andern Gegenstande und Zustande beschäftigt ist.

Die Beziehung aber des Eindruckes ist eine doppelte, nach Innen nämlich und nach Außen hin. Dort geschieht sie auf den Träger desselben, hier dagegen, auf den ersten Urheber des Eindruckes.

In der ersten Richtung kann von dem Inhalte jenes Eindrucks nur dasjenige bezogen werden, was dem Träger als solchen (d. h. der Seele) zusteht, nähmlich die factische Reception und Reaction. Was über beyde Acte (als Eigenschaften und Eigenthum der Seele) hinaus liegt, nämlich das Quale in dem Eindrucke nach der Verschiedenheit der Sinne, muß auf Etwas außer und neben dem Träger bezogen werden. Diese zweite Beziehung tritt aber (beym Menschen) erst dann ein, wenn die erste Beziehung bereits abgelaufen ist. Denn nur das, was die Seele auf sich nicht beziehen kann, weil Es ihr zunächst nicht zugehört, wird und muß nach einer andern Richtung hin, bezogen werden.

Durch die Beziehung nach Innen zu tritt nun die Monade zu Ihr selber in einen Gegensatz, nähmlich als das reale Eins zur formalen Zweyheit jener Eigenschaften, der aber verschiedene Bezeichnungen zuläßt.

Dergleichen sind: Substanz und Accidenz — Subject und Object — Seyn und Erscheinen (Seyn und Daseyn). Da ferner durch das Erscheinen, das erscheinende Etwas nicht erst gesetzt wird (ursprünglich entsteht), sondern nur in einen Zustand versetzt worden ist, der zuvor in ihm nicht gegeben war; so kann das Erscheinen auch als bestimmtes Seyn oder als Seyn für sich bezeichnet werden im Gegensatze zum Seyn vor diesem Zustande, wo Es den Nahmen unbestimmtes Seyn oder Seyn an sich verdient.

Ob nun vom Daseyn (dem zuständlichen Seyn) die sogenannte Einfachheit der Seelensubstanz getilgt werde oder nicht, die Antwort auf diese Frage hängt von dem Sinne ab, den man mit jenem Worte verbindet. Bedeutet die Einfachheit so viel als Unbestimmtheit; so wird jene allerdings aufgehoben d. h. negirt; aber zugleich affirmirt sich auch die Substanz als solche, weil Sie von Nun an sich selber besitzt

und zur Gewalt über sich selbst gelangt. Bedeutet dagegen Einfachheit so viel als Untheilbarkeit; so wird sie nicht getilgt, weil die Substanz auch jetzt noch die Substanz bleibt bey aller Entzweyung, weil diese letztre die ursprüngliche Monas keineswegs in zwey Monaden zertheilt hat, da in diesem Falle die Beziehung ihrer zwey Eigenschaften auf Sich als Eins gar nicht eintreten könnte.

Die Seelensubstanz ist also erfahrungsmäßig, Ein Ding mit wenigstens zwey Eigenschaften, weil Sie sowohl receptiv als reactiv ist, und an beyden — so zu sagen — Ihre eigenthümliche Elasticität (mit den Physikern zu reden) besitzt; die aber nur dann erst offenbar werden konnte, wenn die Substanz von Außen her angegriffen wurde. Die Substanz verhält sich überdies zu beyden, als die gemeinsame reale Wurzel, aus der beyde auf äußre Veranlassung (Sollicitation) hervorgetreten sind; keineswegs aber ist sie umgekehrt die bloß formale Einheit von beyden, sey es nun entweder mittelst Zusammenfassung derselben im Großen und Ganzen oder mittelst Zusammensetzung des Gemeinsamen in Beyden. Die Substanz ist nun auch das Bleibende im Wech-

sel, d. h. ein **Unveränderliches** in der Veränderung; aber keineswegs in **einer** und **derselben** Beziehung. Durch die Beziehung nach Innen erfaßt Sie sich als bestimmt gewordenes, und als unbestimmt gewesenes Seyn, und findet in jener Bestimmtheit die **bleibende** Bedingung aller weitern Bethätigung in der Coexistenz mit andern Substanzen.

Was aber für Uns an dieser Stelle das Wichtigste, ist der famöse **Sitz des reinen Ichs**, dessen Angabe zugleich über die Realität und Formalität des Ichs entscheidet. Nach dem Vorausgeschickten ist es klar: daß mit dem Worte Ich jener Act der Seelensubstanz bezeichnet wird, mittelst welchem Sie sich selber als Seyendes (als bestimmtes Seyn) findet und festhält, und welcher dieselbe Beziehung zu seiner Voraussetzung hat, von welcher so eben die Rede war. Diese **Beziehung** sammt seinem Resultate ist eben das, was gewöhnlich **Denken** genannt wird. Da nun die Beziehung eine **doppelte** ist; so kann die nach Innen zu, eben so leicht die **farblose**, wie die nach Außen hin die **buntscheckige** genannt werden. Das

Princip jeder Beziehung aber ist die bereits bestimmte (differenzirte) Seelensubstanz (Monade) und kann das reine Ich genannt werden wegen der farblosen Beziehung, und ist ein Subjectobject wegen der Verbindung des Seyns und Erscheinens zur Einheit unter dem Nahmen des Wesens und der Form.

Das sogenannte reine Ich fällt also allerdings in die Region des Einen Vorstellers, aber nicht in den Plural der sinnlichen Vorstellungen, wo sich der formale Begriff einstellt; wenn nähmlich das Gemeinsame in jenen in Ein Bild zusammengefaßt und mit einem bestimmten Nahmen belegt wird. Es ist im Gegentheile eine ursprügliche — von der besprochenen, ganz verschidene — Vorstellungsweise, in der sich daher auch ein ganz anders Princip offenbart, und deßhalb mit dem Worte Geist, im Unterschiede von der Seele bezeichnet wird.

Der Geist stellt Sich vor, indem Er seine Erscheinnngen vor Sich (als dem Träger derselben) hinstellt und sich als Diesen hinter jene zurückstellt, und auf diese Weise die unwillkürlichen Momente seiner primitiven Scheidung zu Unterschieden an ihn selber

erhebt. Diese Unterscheidung aber (als reconstruirte Scheidung) nimmt kein bloßes Seelenwesen mit sich vor.

Dieses ist vor aller Sinnesfunction, ein Exemplar des verinnerten (subjectiven) Naturlebens, und es bedarf daher keiner Einwirkung von Außen her, um etwa sein unbestimmtes Seyn aufzuheben, da Es von Vorn herein ein bereits bestimmtes ist, und diese Bestimmtheit in der gegenseitigen Beziehung seines Innern auf das Aeußere und umgekehrt, darstellt. Das Seelenwesen ist Subject aber ohne es zu wissen, und weiß daher auch von der Natur nichts als einem Objecte. Der Geist allein weiß von diesem Gegensatze, und dies nur deßhalb, weil Er an Sich selber diese Unterscheidung vorgenommen, Sich als Subjectobject erlebt hat.

Was soll nun damit gesagt seyn, wenn es heißt: „Seiner Form nach (als reines Ich) ist Ich ein Sich vorstellen; so daß Ich seyn eigenes Nichtich ist (abgesehen von dem empirischen Stoffe seines Vorstellens).“ Wenn der Geist ein Ich sein könnte vor allem Denken und Vorstellen; so würde er nie dazu kommen: durch Scheidung und Unterscheidung sich vorzustellen. Wie

paßt aber zu jener Phrase die andere in den Worten: „Niemand wird mit der Ichheit geboren.“ Sehr wahr! Aber — mit dem Geiste wird jeder Mensch geboren und wenn jener mit der Zeit, in die Form der Ichheit eintritt; so kann er allerdings diese Form zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, wann er wissen will: unter welchen Bedingungen Er zu jener gekommen ist; worin eben die wissenschaftliche Erkenntniß des Ichs besteht. Wenn ferner das Ich sein eigenes Nichtich seyn soll (wie wir vernommen), wie kann denn von demselben Ich gesagt werden: „daß Es sich als Subjectobject wisse, und sich dadurch von allen andern Dingen unterscheide, von denen Es nur als bloßen Objecten wisse?“ Sind diese bloßen Objecte so viel als Nichtiche, so frägt es sich alsbald: Wodurch sich die Objectivität des Ichs von der der andern Dinge unterscheide?

Doch wohl dadurch: daß in jener der Geist sich selber gegenständlich werde, ohne zu einem äußerlichen Gegenstande zu werden, wodurch Er sich selber entfremdet werden müßte.

Ist aber die Geistessubstanz einmal sich selber ob-

jectiv und dadurch zugleich subjectiv geworden, durch Beziehung der objectiven Momente auf Sich; so muß Sie von Nun an, Alles Andere (die Natur im Großen und Ganzen) unter der Form der Subjectobjectivität erfassen. Der Geist kann Sich in Wahrheit nicht mehr als die subjective Hemisphäre zur der objectiven in der äußern Natur anerkennen. Es liegt daher ein großer Mißgriff in der Behauptung: „die Seele hat weder Auge noch Ohr, und doch ist Sie es eigentlich, die da sieht und hört.“ Diese Aussage gilt nur vom Geiste, die Seele aber ist es (oder vielmehr das Naturprincip in Ihr), die sich ihren Leib mit seinen Organen gebildet hat, um Sich selber (in ihrer Aeußerlichkeit) durch jene anzuschauen und vorzustellen.

Was soll es endlich heißen, wenn es heißt: „das Ich hat kein Recht, Dinge außer demselben als vollkommen selbstständige anzuerkennen.“

So muß man freylich schwätzen, wenn man den Geist im Menschen zur Seele herabgesetzt, die als solche so wenig selbstständig ist, als die Außenwelt, da beyde in ihrer Zusammengehörigkeit allein ein *Ganzes für sich*, ausmachen.

Die Seele ist hiemit ein Ding, welches die (Herbartische) reine Setzung — für sich nicht in Anspruch nehmen darf.

Wo aber die Seele ferner Alles Andere nur als Object weis, da darf sie sich auch nur als Subject wissen. Dann aber ist nichts überflüßiger, als von ihrer Subjectobjectivität viel Worte zu machen, da diese von Nun an ein undurchdringliches Geheimniß ist und bleibt.

Anders verhält es sich mit dem Geiste, und nur dieser ist es, dem der Monadismus die Form der reinen Ichheit (der Subjectobjectivität) verdankt ohne es zu wissen.

Nun aber frage ich Sie, Freund Peregrin! Was für einen Beitrag zur speculativen Begründung der Religion kann eine Psychologie liefern, die den Geist bald als Seele, bald diese als Geist behandelt; und wenn sie auch hierin nicht ganz willkührlich verfährt; so handelt sie doch aus dem Grunde so und nicht anders, weil sie mit jenen zwey Wörtern, nur verschiedene Grade eines und desselben Denkprozesses bezeichnet.

Dazu kömmt noch: daß selbst in dem verbesserten

Monadensysteme (nach der Angabe eines H. Drobisch) die einfachen Wesen viel von ihrer Absolutheit einbüßen, wenn keines von ihnen einer Sebstbestimmung im eigenlichen Sinne fähig ist, indem jedes von ihnen einer Einwirkung von den coexistirenden Wesen bedarf, um auch nur eine einzige Folge aus sich herauszusetzen. Unter dieser Voraussetzung aber sind sie alle bloß endliche Wesen und alle postuliren ein Unendliches, von welchem wenigstens Eines unter den endlichen — zuerst aus dem Zustande ursprünglicher Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit versetzt werden mußte, damit von ihm sodann dieselbe Umwandlung an dem coexistirenden eingeleitet werden konnte.

Wie stimmt aber mit dieser Ansicht die Ansicht Anderer aus derselben Schule zusammen: „daß selbst die Erfahrungsformen (Categorien) sehr leicht als Eingebungen des Geistes und seines Vorstellens gedeutet werden können; ja daß selbst die Empfindungen, die jenen Formen zur Wirklichkeit (Realität) verhelfen, bloße Zustände des Ichs (ohne Nichtich) seyen“ d. h. ohne Mitwirkung eines Nichtichs eintreten. Wie zweydeutig steht es daher mit dem Gedanken der Reali-

tät! Dieser ist auch hier nichts anders, als der verbesserte des alten Kriticismus, der da behauptete: „daß Seyn ohne Beziehung auf ein Gegebenes, ein bloß Ideelles, d. h. Nichtiges oder Leeres sey, welches erst mit jener Beziehung, eine reelle Bedeutung und Kraft erhalte." Daher wird auch an ihm gelobt: „daß Kants wissenschaftlicher Erfahrungsbegriff (der Begriff der gegebenen Subjectobjectivität) ein Besitzthum der Wissenschaft für alle Zeiten sey," und daß es ein Irrthum sey: wenn man bey Kant, die Principien des Verstandes und die der Sinnlichkeit — als für sich bestehende — betrachte; da sie vielmehr einer Säure und einer Base gleichen, welche vereint ein Mittelsalz bilden, das erfahrungsmäßig gegeben ist.

Der Tadel aber an dieser Ansicht beschränkt sich nur darauf: daß man bey Kant weder die Säure noch die Base, ihrer wahren Natur nach kenne (folglich auch nicht, beyder Product) aus dem einfachen Grunde: weil Ihm der ontologische Begriff fehle. Als Folge hievon wird angegeben: daß Kants Erfahrungsbegriff in allen seinen Theilen wanke, indem sowohl zwischen dem Ich und den Kategorien, als auch zwischen diesen

und den Wahrnehmungen (Empfindungen) eine große Kluft befestigt sey. Ja das Ding an sich wird geradezu „die Furie der kantischen Speculation“ genannt.

Sieht man sich aber die moderne Verbesserung des kantischen Erfahrungsbegriffes genauer an, so findet man: daß auch durch sie die Furia (besser, der arme Teufel) noch nicht aus dem kantischen Organismus exorcisirt worden ist, und daß das Dämonium in diesem nur den Ort gewechselt hat. Von diesem aus ruft Es immer noch: „Seyn ist kein reales Prädicat nach Art der Scholastik.“ (Sehr wahr! aber die scholastische ist auch nicht die einzige Art.) Die Verbesserung aber lautet: „Seyn ist bloße Position eines Dinges (oder auch nur gewisser Bestimmungen desselben). Es ist die copula des Urtheils im logischen Gebrauche.

Denn der Begriff des Seyns sagt bloß: Daß zu setzen sey; wie der Begriff des Gegeben sagt: Was zu setzen sey.

Das Denkgesetz endlich (der Satz des Widerspruchs) (Seyn und Nichtseyn) sagt: Wie zu setzen sey — nämlich: rein, schlechtweg.

Das Gesetzte nähmlich muß ohne Negation, als strenges Eines gesetzt seyn, da nur in dieser Strenge zugleich die Nothwendigkeit liegt, nicht aber, wie bey Kant, in der psychischen Thatsache."

Nur Schade! daß die Einheit, je strenger man sie setzt, auch desto abstrakter d. h. lebloser ausfällt. Die copula aber vermag weiter nichts, als daß sie die concreten und realen Einzelheiten unter ein formales Denkgesetz steckt, und hiemit ist unsre Ansicht vom Monadismus als dem andern Extreme der Begriffsphilosophie abermal bestätigt. Herbart protestirte mit Recht, wenn man ihn zum Kantianer aus der Zeit der Categorien machte; denn diese Zeit kannte nur den Gegensatz von Denken und Seyn als einen zwischen Form ohne Gehalt und Materie ohne Form, zwischen Categorie und Gegebenen, wovon jene viel zu viel von Allgemeinbegriffen an sich trug, um von Herbart begünstigt zu werden.

Was ergibt sich nun aus dem bisher Angeführten zu Gunsten der Verbesserung des Erfahrungsbegriffes?

Das Gegebene kömmt mehr als sonst auf

Seite des Setzenden (Denkgesetzes) zu stehen, wodurch das alte Mittelsalz nothwendig an seinem Character verliert, dafür aber desto piquanter für den Geschmack ausfällt. — Aber wie oft ist schon an diese Salzfabrikanten die Frage gestellt worden: Wie kömmt denn das Denken zu der Auctorität, dem Gegebenen Gesetze vorzuschreiben? Woher kömmt ihm (als dem Nichtigen und Leeren vor aller Beziehung auf das Gegebene) diese Prärogative? Ist denn das Denken nicht selber ein Gefundenes und insofern auch ein Gegebenes? Und wenn überdies das Denken sich als ein doppeltes vorfindet (nähmlich als begriff- und als ideenbildendes, wovon nur dieses an das Seyn herankann nicht aber jenes, welches innerhalb der Erscheinungen stecken bleibt); werdet Ihr euch abermal auf Begriffe berufen, in denen (wie Ihr glaubt) allein Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit liegen soll, nicht aber in Thatsachen? — Wie oft ist ferner die Frage an Euch ergangen: Wie kömmt Ein Denkgesetz dazu: die andern Denkgesetze um Sitz und Stimme auf den Reichstagen der Philosophie zu bringen, wie hier der Satz des Widerspruches (der Iden-

tität und Nichtidentität eines Dinges) mit dem Satze des zureichenden (realen) Grundes verfährt, als wäre das Creditiv des Letzteren ein erschlichenes oder verfälschtes? So wenig der Mensch mit der Ichheit, so wenig wird er mit einem Gesetze geboren. Gesetze sind Gesetztes und stammen von einem Setzenden, der als der zureichende Grund von Jenen anerkannt seyn will, und an welchem es noch Niemanden gelungen ist nachzuweisen: daß der Setzer in einer und derselben Beziehung, mit Sich identisch und nichtidentisch sey. Und wenn Etwas, wie das Mittelsalz, Eins seyn kann im Producte, und ein Vieles in der Wurzel; wo liegt denn die Unmöglichkeit: daß ein anderes Etwas, Eins in der Wurzel und Vieles im Producte sey?

Auf derley Fragen aber, welche Antworten sind bisher eingelaufen? Keine andern, als taube und blinde zum Beweise: daß das alte Dämonium das Cerebralsystem des verbesserten Kriticismus noch zur Stunde im Besitze habe. (Lesen sie nur das Postscript). Ich bin sehr begierig: welchen Aufschluß dieser Quälgeist über das Wesen der Religion geben wird Ihrem Freunde und Verehrer

Dr. Lucas.

Postscript.

1. Wenn Trendelenburg sich über die Geringschätzung des Satzes vom Grunde von Seite der herbartischen Schule beklagt, so gibt Drobisch Folgendes zur Antwort: „Hat Trendelenburg nicht selber gestanden: die Zerlegung der Ursache in ein Mehrfaches ist ein wichtiger und bleibender Fund Herbarts?“ Sehr gut! aber schützt denn diese Wichtigkeit schon vor dem Mißgriffe der Einseitigkeit in der Ausschließlichkeit?

2. Mehring äußert sich über die Psychologie von Weitz als Grundwissenschaft der Philosophie nach herbartischer Weisung, wie folgt: „Will man nicht von zwey Voraussetzungen ausgehen, und am Ende die eine über die andere — das Denken, nähmlich über das Empfinden (Wahrnehmen) — zum Richter setzen, so muß der Gang eigentlich dieser seyn. Entweder muß dem Denken wie der Empfindung seine Sphäre als eine unüberschreitbare angewiesen werden, oder — wenn dies nicht angeht — dem Denken muß seine Berechtigung als Nothwendigkeit zum Uibergange in die andre Sphäre nachgewiesen werden. Und hier ist

zugleich darzuthun: Wo der Grund zu den Widersprüchen liegt: Ob entweder im Denken oder im Empfinden oder in beyden zugleich. Nach der Verschiedenheit in der Beantwortung dieser Fragen müßten sich sodann auch die Vorkehrungen für den weitern Fortschritt des Philosophirens richten. Unter der herbartischen Voraussetzung aber von der Festigkeit der Erfahrung kömmt nur ein lockischer Sensualismus zu Stande. Dieser allein hat die empirische Psychologie zur philosophischen Grundwissenschaft erhoben; aber auch gezeigt: daß jene dazu nicht taugt. Denn die schwache Seite desselben ist: daß er vergessen, die Sensation und noch mehr die Reflexion, aus der (äußern) Erfahrung abzuleiten." — Sehr wahr! aber das Nichtvergessen ist eine Unmöglichkeit für Jeden, dem das Princip aller Deduction und Reduction der selbstbewußte Geist fremd geblieben ist.

3. Eine merkwürdige Stelle aus Herbarts kleinen Schriften 1. Bd. S. 441 ist folgende:

„Fichte machte das Ich zum Gegenstande seiner Forschung, d. h. er suchte nach den Bedingungen des Selbstbewußtseyns. Hiemit bereicherte Er die Philoso-

phie mit einem bis dahin unbekannten Probleme. Denn dasselbe war früher sehr wenig beachtet worden und Kant (der die Vorstellung Ich ganz arm und leer am Inhalte erklärte) hatte durch diese falsche Behauptung vollends die Aufmerksamkeit davon abgelenkt *). Von Fichte aber lernte ich einsehen: daß hier eine eben so reiche als tiefe Fundgrube verborgen liege, die aber nur den größten Anstrengungen sich öffnen könne.

Das Erste, was sich mir enthüllte war: Ichheit ist nichts Primitives, sondern das Abhängigste und Bedingteste.

Das Zweite war: daß die ursprünglichen Vorstellungen eines intelligenten Wesens (wenn sie jemals bis zum Selbstbewußtseyn ausgebildet würden) entweder Alle, oder doch ein Theil einander entgegengesetzt seyn, und in Folge dieses Gegensatzes einander hemmen, und daß die Gehemmten als Strebungen fort-

---

*) Der Grund aber von jener Leerheit und Armuth lag darin, weil Kant dem Ichgedanken seinen Platz unter den Categorien anwies, statt ihn zum erklärenden Princip aller Categorien zu erheben.

dauern müßten; da die ursprünglichen Vorstellungen das Ich als ein Fertiges nicht in sich schließen."

Der Umstand: daß einem Herbart nicht von Vorn herein im Ich das Ey des Columbus erschien, hat seinen Grund wohl nur in seiner Meinung: daß sich die Fundgrube Ihm nur unter den größten Anstrengungen öffnen könne, wozu doch vor allem andern der unbefangene Blick das erste Erforderniß ist, ohne welchem selbst die anhaltendsten Bemühungen nicht zum Ziele führen. So gehört gewiß mehr Kraftaufwand dazu: ein mathematisches Bild mittelst Zeichnung zu entwerfen, in welchem die Bewegnng der Sonne um die Erde anschaulich gemacht wird, als erfordert wird zu einem Bilde von der Bewegung der Erde um die Sonne.

Was bringt aber den Geist um jenen Blick, wenn nicht Vorurtheile des Systems (in der Anlage oder in der Vollendung), von dem Jean Paul sagt: „Wer ein System hat, ist ein lebendig eingemauerter."

Aus jenem Umstande erklärt sich sodann alles Andere, was Herbart als Erstes und Zweites ansetzt.

So sind die ursprünglichen Vorstellungen im Men-

schen gar nicht die eines intelligenten Wesens (d. h. des Geistes im Menschen). Sie können daher auch gar nicht zum Selbstbewußtseyn (Ichheit) ausgebildet werden; wohl aber kann sich der Geist, wenn er in die Form des Ichs eingetreten, jener ursprünglichen (bloß psychischen) Vorstellungen bemächtigen. Der große Gegensatz zwischen den Vorstellungen im Menschen ist der zwischen den Vorstellungen des Geistes und der Psyche in ihrer Wechselwirkung, und dies — in Folge des Standpunctes für den Menschen im Weltganzen, in welchem Er das Vereinwesen ist von der großen Antithese des Natur- und des Geisterreiches.

Und daraus erklärt sich sodann der hohe Grad der Abhängigkeit des Ichgedankens im Geistesleben des Menschen. Denn weder der Verkehr mit der Außenwelt noch die Reife der Leiblichkeit reicht hin zur ursprünglichen Erweckung des Menschengeistes, sondern allein der Umgang mit bereits selbstbewußten Geistern, unter dem Einfluße der Sprache, die ursprünglich begriffliche Gedanken bezeichnet. — Wer hat nun mehr aus jener Fundgrube zu Tage gefördert, Herbart oder Hegel, wenn dieser sagt: „Der Geist als Ich ist die

Identität im Andersseyn, und das Ich ist wie die Eine Seite des Verhältnisses so auch das ganze Verhältniß?“ In dieser Aeußerung liegt allerdings der Irrthum zugleich: daß der absolute Begriff die Thätigkeit sey: die Form des bloßen Ansichseyns aufzuheben, und dadurch Sich zu erreichen, Sich zu Sich zu befreyen, in welcher Thätigkeit der absolute Begriff — als Geist offenbar wird. Aber welcher Irrthum ist colossaler, dieser hegelsche oder der herbartische in der Kritik jener Worte: „Es gibt also einen Geist und auch keinen und hiemit ist alle Realität und Gesetzmäßigkeit des geistigen Thuns zu Grunde gegangen. „Aber — Nicht minder die des seelischen Thuns, denn auch die Seele ist (nach Herbart) eine — als sich selbst erhaltende und keine — als gestörte, weil sollicitirte von coexistenten Seelen, denn diese thun gar nichts dergleichen.

IX. Brief.

Lieber Lucas!

Wie ich merke, habe ich mit meiner letzten Uibersendung einer psychologischen Quintessenz bey Dir wenig Ehre aufgehoben, was mir aber doch viel Spaß machte, als ich am Schluße Deines Briefes die Exclamation las: Welchen Aufschluß wird wohl dieser Quälgeist über das Wesen der Religion geben!

Wer nähmlich einen Andern zu Tische erwartet (gleichviel ob die Einladung von diesem oder jenem ausgegangen), der hat auch für ein sogenanntes Stomachale Sorge zu tragen. Sardellen und Häringe gehören zwar unter die todten Fische, sind aber deßhalb noch keine faulen Fische. Jene Exclamation aber verrieth von Vorn herein viel Neugierde als Appetit, worüber ich mich nur freuen kann, da ich gewiß das Meiste mit jener Quintessenz dazu beygetragen habe. Meine Freude wäre unstreitig noch größer ausgefallen, wenn ich mir nicht selber einen Vorwurf zu machen hätte, den nähmlich: daß ich jenen Extract nicht vermehrt

habe mit einigen Thesen aus der practischen Grundlage der Religion. Diese hätte unstreitig Deinen Appetit zum Hunger und Durste gesteigert.

Jenes Fundament wird, wie bekannt, von den praktischen Ideen gelegt. Sie heißen Musterbegriffe für die Willen, durch welche das (zunächst unbestimmte) Gute sowohl bestimmt als verwirklicht werden soll, dadurch: daß die Willen jene Ideen als Formen annehmen. Zum Inhalte haben die Ideen die Beurtheilung eines Verhältnisses zweyer Willen; die abgeleiteten Ideen dagegen haben es mit dem Verhältnisse einer Vielheit der Willen zu thun.

Solcher Musterbilder gibt es, wie bekannt, wenigere als es Gaben des heiligen Geistes, und mehrere als es Cardinaltugenden gibt, und hiemit ist wenigstens alle Zahlenmystik vermieden. Ihre Nahmen sind:

1. Idee der Freyheit und Unfreyheit.
2. Idee der Vollkommenheit und Unvollkommenheit.
3. Idee des Wohlwollens und Uibelwollens (der Liebe und des Hasses).
4. Idee des Rechtes und Unrechtes.
5. Idee der Billigkeit (Vergeltung) und Unbilligkeit.

Diese letztre wird auch der Grund der Versöhnungslehre in der Religion und der ursprüngliche Ort der categorischen Imperative genannt. So viel im Vorbeygehen, und nun zur Sache. Bey der Idee des Wohlwollens bricht unser Herbartianer abermal die Gelegenheit vom Zaune, um dem absoluten Idealismus aller Spinozisten etwas anzuhängen. „Sein Gott hat es überall nur mit sich selbst zu thun, und ist der Idee von christlicher Liebe unfähig. Ohne einem von der Welt substanziell unterschiedenen Gotte gibt es kein Christenthum. Spinoza's Selbstliebe bleibt ewig Selbstsucht in gröberer oder feinerer Weise. Was sie auch leiste, sie hat ihren Lohn dahin."

Diese Stelle hat allerdings einen guten Klang aber auch nur in der Voraussetzung: daß einem die Ohren nicht mehr gellen von dem Mißklange, in dem Commentare über die erste practische Idee der Freyheit und Unfreyheit. Dieser befaßt sich nähmlich mit einer Rechtfertigung des Inhaltes jener Idee zu dem Zwecke: „Damit der Einzelne in unsern Tagen befähigt werde, zwischen der Freyheit als Buhlerin, und als treuer Lebensgefährtin zu unterscheiden."

Der Commentar geht aus von den Begriffen des Guten und Bösen. „Es ist Thatsache, heißt es, daß beyde Begriffe eine Beurtheilung aussprechen. Der eine billigt und der andere mißbilligt schlechthin.

Es ist ferner eine Thatsache: daß beyde Beurtheilungen sich auf den Willen beziehen. Beurtheilung und Wille sind specifisch verschieden, und bilden doch Ein Verhältniß. Stellt nähmlich die Beurtheilung ein Handeln als gut dar, und folgt der Wille dieser Weisung; so wird ihm Beyfall zu Theil. Verwirft dagegen die Beurtheilung etwas als böse, und folgt der Wille abermal dieser Weisung, so ist dieser ebenfalls ein guter. Wenn aber der Wille, dort wie hier, der Weisung nicht folgte; so wäre er in beyden Fällen ein böser.

Beyde Arten der Nichteinstimmung (des Willens mit der Beurtheilung) werden von einer unmittelbaren Mißbilligung, wie beyde Arten der Einstimmung mit einer unmittelbaren Billigung getroffen, und werden dort böse hier gute genannt. Der Werth der Einstimmung wie der Unwerth der Nichtübereinstimmung sind so absolut wie die Beurtheilung als solche.“

Der Commentar geht sodann über auf die Beleuchtung der beyden Glieder des Willensverhältnisses.

„Urtheil und Wille, heißt es, gehen gleichmäßig in das Verhältniß ein, so daß mit der Trennung der Glieder alsbald der Beyfall und der Tadel verstummt. Die bloße Kenntniß des Guten und Bösen ohne Beziehung auf den Willen hat keinen sittlichen Werth.“

Daraus erklärt sodann der Commentar die Einschärfung (von Seite Kants) des Handelns aus Pflicht (nicht des bloß pflichtmäßigen) als Einstimmung des Willens mit dem Sittengesetze, unter dem berühmten Nahmen der Autonomie des Willens. — Und nun endlich bin ich bey dem Puncte angelangt, der uns beyden eine Einsicht gewährt über die substanzielle Verschiedenheit von Gott und Welt im christlichen Sinne, zu der sich unser Herbartianer bekennt. Er sagt nähmlich S. 660. „Uiber die Einhelligkeit zwischen Beurtheilung und Wille kann sich keine Intelligenz erheben, auch der Unendliche nicht in seiner Unendlichkeit. Er allein ist der Tadellose.“ Und S. 661. „Der Standpunct des Unendlichen in seiner Verschiedenheit von dem Endlichen liegt darin: Jener ist seiner Einstim-

mung mit Sich selber gewiß. Diesen dagegen droht Gefahr des Abweichens ohne Ende." (Das Warum führt Uns auf den Ursprung des Bösen in der Welt — wovon später.)

Du siehst hieraus: daß der Unendliche wie die Endlichen Ein und dasselbe Gesetz über sich haben, das den Willen Aller regelt ohne Unterschied. Ist dies aber etwas Edleres als das Fatum der Alten, das Nahmenlose und Geheimnißvolle, das vormals über Götter und Menschen, jetzt aber über die drey göttlichen Personen und über die einfachen Wesen in der Welt herrscht?

Und wenn es nun weiter heißt: „Freyheit ist das Höchste, Unfreyheit das Niedrigste" so sagt dieser Satz dasselbe, was ein früherer: „Die größte Macht im Himmel und auf Erden, in der Zeit und in der Ewigkeit, ist das Sittliche" und in keinem von Beyden liegt eine Spur von einem qualitativen Unterschiede zwischen der Substanz des Unendlichen und der Endlichen Intelligenzen. Und wenn auch der Commentar noch beyfügt: „Wer aus eigenem Willen in Uibereinstimmung mit der eigenen Beurtheilung des Guten han-

delt, ist frey, und Freyheit wie Unfreyheit empfangen ihren Spruch von einer absoluten Beurtheilung;" so kann doch unter der sogenannten eigenen Beurtheilung nichts anders verstanden werden, als daß das urtheilende Subject in das absolute Urtheil zuvor eingegangen, und hiemit dieses zu dem seinigen gemacht hat.

Ob aber das Subject, wenn es ein Unendliches ist, von dem absoluten Richterspruche exempt zu denken sey oder nicht, auf diese Frage gibt folgender Satz wenigstens keine Antwort: „Der Unendliche ist der Uibereinstimmung seines Willens mit dem Urtheile gewiß," weil er nicht das Geringste zur Begründung dieser Gewißheit anführt.

Vielleicht ist Etwas für diese Angelegenheit in der Ansicht vom Ursprunge des Bösen zu finden.

Wir lesen S. 699. „Indem das Gute fast von selber da zu seyn scheint, wo das Böse ausbleibt; so richtet sich das wissenschaftliche Interesse hauptsächlich auf den ontologischen Grund des Bösen.

Dieser aber liegt weder in dem einfachen Was der Seele, d. h. in der Seelensubstanz, noch auf der

Oberfläche des erscheinenden Bewußtseyns. Denn aus dem Herzen kommen (nach der heiligen Schrift) die argen Gedanken.

Diese haben ihre Wurzel in den falschen Complicationen der Vorstellungen und Vorstellungsreihen, vornehmlich in den großen Verwebungen der letztern, die das Gemüth durchdringen. In diesen Falten des Herzens ist der Sitz des Bösen. Fehlt es nähmlich an starken Vorstellungsmassen, in denen die Evidenz des absolut Vortrefflichen (und absolut Verwerflichen) zum vollen Bewußtseyn gekommen ist, so daß die aufstrebenden, schlechten Gedanken, gleich im Entstehen zurückgedrängt werden, finden vielmehr die verkehrten Verwebungen, wie sie ins Bewußtseyn treten, den Platz leer, oder doch nur von geringer Wache besetzt; dann ist das Böse im vollen Gange, und einmal in Bewegung gesetzt, wer kennt seinen Verlauf — sein Ende!"

Die Gewißheit des Unendlichen (Gottes) wurzelt also bloß in der Herz- und Gemüthslosigkeit, wie diese in der Leib- und der Weltlosigkeit. Hiemit fällt allerdings ein ungeheures Gebieth von Vorstellun-

gen und ihren Verzweigungen aus dem Leben des Unendlichen weg, und seine noch übrig bleibende Vorstellungs- oder Gedankenwelt ist bloß mit den Selbsterhaltungen seiner Seelensubstanz ausgefüllt, die in ihrer Leiblosigkeit, bloß als reiner Geist lebt. Diesen aber, was könnte ihn abwendig machen: seinen eigenen Willen unbedingt der absoluten Beurtheilung zu unterwerfen, da es außer dieser Urtheilsmacht gar nichts gibt, mit dem sein Wille in ein Verhältniß treten könnte? Dazu kömmt noch: daß es sich bey jener Unterwerfung gar nicht darum handelt: Ob sie eine durch Selbstbestimmmung sey oder nicht. So lesen wir S. 700 „Ob die Selbstbestimmung absolut oder nicht absolut sey, ist der Freyheitsidee, die zugleich die Zurechnungsidee ist, völlig gleichgültig. Die Zurechnung kümmert sich nur um die Einstimmung der Nichtübereinstimmung des Willens mit der Beurtheilung, worauf allein alle Sittlichkeit beruht. Die Selbstbestimmung an und für sich ist keine Freyheit, nichts Sittliches."

Aus der unbedingten Unterwerfung Gottes unter das absolute Urtheil erklärt sich auch sein Prädicat der reinen Liebe. „Reine uneigennützige Güte d. h.

Liebe im christlichen Sinne des Wortes, absolutes Wohlwollen, rechtfertigt sich selber durch ihre inwohnende Vortrefflichkeit.“

Bey dieser Definition der Liebe, in ihrer Identität mit der practischen Idee des Wohlwollen, frägt es sich allerdings: Ob sie nicht vielleicht nur von endlichen Personen ausgesagt werden könne, keineswegs aber von dem Unendlichen selber? Denn S. 668 heißt es ausdrücklich: „Der thätige Wille trifft auf die Willen Anderer, die Personen sind, wie er selber. Damit diese ihm nun etwas bedeuten, muß er von ihnen wissen, d. h. er muß sie als den Willen Anderer vorstellen. Mit dieser Unterscheidung aber eines vorstellenden und vorgestellten Willens ergeben sich wieder zwey neue Willensverhältnisse. Denn der vorstellende Wille will entweder das Gewollte des Andern, als eines Andern oder er will dasselbe nicht, grade weil Es das Gewollte des Andern ist. Dort ist Wohl- hier Uibelwollen.

Hier handelt es sich nun (nach meiner Ansicht) darum: Ob in der absoluten Beurtheilung, welcher sich der göttliche Wille unterwirft, ebenfalls ein zweyter

Wille liege oder nicht; da nur im erstern Falle, von Gott als reiner Liebe die Rede seyn könnte?

Die Antwort auf diese Frage finden wir S. 657. wo von der Beschaffenheit der Gewissensurtheile die Rede ist: „diese Urtheile sind Aussprüche über einen Gegenstand, welcher ein Wille ist. Wo aber über diesen geurtheit wird, da ist es gleichgültig: Ob das Subject der Willensthätigkeit ein wirkliches oder unwirkliches oder gar ein erdichtetes Wesen ist. Das moralische Urtheil hat es bloß mit dem Begriffe (Bilde) des Willens, nicht aber mit dem Seyn desselben, bloß mit dem Was, nicht aber mit dem Daß zu thun.“ — Woraus ergibt sich nun: daß der Unendliche, wenn er seinen Willen jenem bildlichen oder begrifflichen Willen, als solchem unterwirft, sich das Prädicat der reinen Liebe beylegen könne und müsse? Mir steht keine Antwort zu Gebothe.

Dagegen wird es sich mit der Liebe der endlichen Personen verhalten wie mit ihrer Tugend. „Das wirkliche Handeln, das die practischen Ideen realisirt, liefert Tugenden und Laster.“ Die Frage aber: „Ob sich die Tugend in eine Vielheit von Tu-

genden zerlegen lasse, die als Summe, das Ganze derselben darstellen“ wird schlechthin mit Nein beantwortet, aus dem Grunde: »weil jede vortreffliche Intelligenz für jede Richtung des tugendhaften Handelns bereit und fähig seyn muß: allemal ein tadelloses Ganze ins Werk zu setzen.“ Zugleich aber wird zugestanden: „daß grade hier ein absoluter Zwiespalt zwischen der Weisung (von Seite der practischen Ideen) und der Realisirung derselben sich einstellt“ (versteht sich in Folge der Vorstellungsmassen im sinnlichen Menschen, als der Quelle alles Bösen); darum ist nun auch hier die Stelle, an der unser Herbartianer ausruft: „Wer heilt diesen Riß! Wie hebt sich dieser Mißklang! Woher kömmt dem Bewußtseyn die Freude! und die, schlechthin unaufgebbare — Versöhnung! Hier weiset die Religionsphilosophie über sich hinaus auf eine Hülfe von Anderwärts.“ Ein Wink, wo dieses Anderwärts zu finden sey, liegt in den Worten: „Die heilige Schrift, das Buch des Lebens, die reine und unversiegbare Quelle wahrhafter Gotteserkenntniß, kennt das Gute nicht anders, als den Gegenstand des göttlichen absoluten Wohlgefallens, und das Böse nicht anders, mir als

den Gegenstand seines absoluten Mißfallens.“ Sehr wahr! aber von einem Gotte unter einem Fatum, weis die Bibel nichts.

Bist du nun zufrieden mit diesen meinen Vorbereitungen füe einen guten Appetit deines Magens, so greif zu, was dir im nächsten Briefe vorsetzet,

Dein

splendider Gastgeber P. N.

Postscript.

Du hast mich auf ein Mittelsalz im Monadismus aufmerksam gemacht; daher kann ich dir ein zweites Salz aus derselben Officin bekannt machen, das mit größerem Rechte als das bekannte gleichen Namens, auf den Titel: Glaubersalz Anspruch machen kann. „Der absolute Idealismus hat weder Sittengesetz noch Freyheit“ lärment unser Herbartianer. „Denn in der Allgemeinheit ist das Böse kein Böses und das Gute kein Gutes.“ Ganz richtig; wenn nur nicht vom Gegensatze der Allgemeinheit, nähmlich vom Momente der der Einzelheit auf dem Boden des logischen Begriffes, dieselbe Infamie ausgesagt werden könnte! Sind nähmlich die einzelnen Intelligenzen ohne Wahlwillen, (und ist dieser mehr als die bloße Tauglichkeit des Willens in den psychischen Individuen) so gibts auch für jene kein Willensgesetz; und gibt es ein solches, so ist es ein zwingendes. Und siehe da! unser Religionsphilosoph sagt: „Es gibt keine Wahl zwischen Gut und Böse, und der theoretische oder wissenschaftliche Begriff der Freyheit (der wohl zu unter-

scheiden ist von der Idee der Freyheit, als Musterbild des Willens) besteht aus zwey Nothwendigkeiten." Hier hast du das Glaubersalz. Willst du einen Aufschluß von mir darüber; so bringe Geduld mit für das, was nun folgt.

Unter den Kennzeichen der Gewissens-Urtheile (der practischen Ideen) kömmt auch dieses vor: „daß sie nichts deduciren nichts demonstriren, d. h. sie lassen sich nicht begründen durch ein Höheres, sondern wollen aufgefaßt seyn als das, was sie sind. Sie sind aber absolut."

Vergiß nicht bey diesem Worte, dein Haupt zu entblößen und vom Stuhle mit einer tiefen Verbeugung aufzustehen schon aus Rücksicht für die Rechtsidee. *). — An dieser Ansicht hat wohl der Königs-

*) Von dieser Idee wird behauptet: daß sie den Streit schlechthin verwerfe (d. h. den Streit zweyer Willen in Bezug auf einen dritten Punct, in welchem sie sich begegnen) weil der Streit als solcher schlechthin mißfällt. Auf dem zwiefachen Wege eines einseitigen oder beyderseitigen Überlassens wird erst jedes Recht gestiftet als Regel der Beseitigung jedes künftigen Streites. Alles

berger Philosoph großen Antheil. Denn, wiewohl er dem Gewissen nur eine subjective Bedeutung beylegen wollte, insofern er dasselbe als den Gerichtshof im Innern des Menschen ansah, vor dem sich (wie St. Paulus sagt) die Gedanken einander anklagen und entschuldigen; so vindicirte er doch dem Gewissen zugleich eine objective Bedeutung, und zwar in Folge des Widerspruchs: daß die Angeklagten und der Richter eine und dieselbe Person seyen; und verlegte daher die Objectivität der Gewissensurtheile, in die höhere (sogenannt intelligente) jenseitige Weltordnung.

Und dieser Vorgang darf uns nicht befremden,

Recht ist demnach seiner Natur nach eine positive Satzung. Ob aber dem Rechte eine ursprüngliche Zwangsbefugniß zustehe, diese Frage wird schlechtweg verneint, weil sich jede Rechtsgränze mit absoluter Gültigkeit abschließt. S. 670. Diese Auskunft also weis nichts von dem Urrechte der Persönlichkeit, kraft dessen der Mensch nie als Sache behandelt werden darf, weil Er Selbstzweck ist, und als dieser Sich selbst zu erhalten die Pflicht hat, deren Kehrseite das Zwangsrecht ist.

bey der Ansicht, die Kant vom Ichgedanken hatte. Dieser war ihm eine Categorie unter den vielen. Das „ich denke“ sagte er, muß alle Vorstellungen begleiten, wenn ich sie als die meinigen gelten lassen soll.

Uiber den Grund des Zusammenhanges zwischen jenem Ich und diesen Vorstellungen weiter nachzuforschen, das konnte ihm, bey seinem Begriffe von der Erfahrung, nicht einfallen. Dieser Begriff galt ihm als die formale Einheit vom Denken und Seyn (Form und Materie) als dem subjectiven und objectiven Elemente aller Erfahrung.

Den Nachfolgern Kants macht der Monadismus unserer Zeit zum Vorwurfe: daß jene diese Subjectobjectivität aus der Formalität in die Realität übertragen hätten. Das heißt aber tadeln, was zu loben ist; so lang man mit den Nachfolgern auf demselben Boden des begrifflichen Denkens steht. Formen, in denen sich ein Realprincip verwirklicht, als wesentliche (reale) Formen behandeln ist kein Fehlgriff. Aber ein großer Mißgriff bleibt es: die Elemente des kantischen Erfahrungsbegriffes zur Subjectobjectivität des Absoluten zu steigern, wozu sich der absolute

Idealismus entschloß, ohne deßhalb mit sich und seiner begrifflichen Basis in Widerspruch zu gerathen; so lang er die Region alles geistigen und die alles natürlichen Lebens nur als die zwey gegensätzlichen Momente des absoluten Princips behandelte, welches in jenen Momenten seine ursprüngliche Unbestimmtheit aufgehoben und zum Selbstbewußtseyn durch Selbstbestimmung erhoben hatte. Der Monismus der Idealisten beging hiemit allerdings ein himmelschreyendes Unrecht am Leben des Geistes; aber dasselbe läßt sich auch der Monadismus zu Schulden kommen, wenn er die Ichheit, als Form des Geistes und als Form ohne Realität, in die Region der sinnlichen Vorstellungen einquartirt.

Verwirklicht sich im Ichgedanken ein reales Denkprincip, warum soll jene Form ohne Realität seyn? Und diese Realisirung besteht dann darin: daß dasselbe Princip sich gegenständlich und durch die Beziehung dieser Objectivirung, zum Subjecte wird.

In dieser Subjectobjectivität des Geistes in seinem Sich — als bestimmtes Seyn — Wissen muß auch der Grund von seinem Gewissen liegen, oder er liegt nirgends.

Schon die deutsche Sprache, die in das Wort Gewissen das Wissen als Wurzel eingehüllt, hätte die Moralphilosophen auf den innern Zusammenhang zwischen den theoretischen und practischen Urtheilen der Vernunftwesen aufmerksam machen können. Da sie doch überall Naturwüchsiches im privativen und socialen Leben finden; warum nicht auch in der Sprache, dieser Registratur für alle geistigen Interessen eines Volks.

Die Sprache läßt kein Gewissen gelten ohne Wissen d. h. ohne Gedanken vom Seyn. Die Schule dagegen sagt: „Die Gewissensurtheile sind keine categorischen Imperative. Jene sind willenlos, weil sie über und außer dem Willen stehen müssen, um diesen zu beherrschen. Erst wenn ein Wille jene Urtheile ergreift, kann er sie unter ihrer Auctorität, als Imperative promulgiren.“ — Gut — wir nehmen diese Schule beym Worte.

Jene Urtheile sind also ohne Willen, aus der oben angeführten Ursache. — Wir wollen einstweilen davon absehen: daß jene Urtheile den Willen doch zum Gegenstande haben. Und wenn auch dieser Wille nur ein abbildlicher, ein bloß gedachter Wille ist; wer kann

solch einen Gedanken vom Willen besitzen ohne allem Willen, wenigstens zum Denken dieses reflectirten Willens?

Doch auch dieses wollen wir fallen lassen, um uns auf die Untersuchung einzulassen: Ob es auch ein Wissen des Geistes gebe, das ein willenloses genannt werden könne? Und wir haben ein Ja auf diese Frage, insofern der Geist — ohne Absicht, unwillkürlich zu seinem Sichwissen, ursprünglich gelangt ist, wenn auch nicht ohne alle Mitwirkung von seiner Seite. Diese liegt nähmlich in der Reaction desselben auf die Einwirkung von Außen her, und verdient den Nahmen Willen im weitesten Sinne des Wortes. Auch ist dieser Wille kein allgemeiner im logischen Sinne, wogegen die Schule mit Recht protestirt. Er ist nur Wollung (volitio) d. h. eine ursprüngliche und einfache Reaction des Geistes, und selbst eine spontane in gewisser Beziehung, obschon ihr Eintritt mit Nothwendigkeit Statt findet.

Denn die Reaction ist in ihrer Richtung auf die Einwirkung von Außen her, (wodurch diese erst zum Eindrucke wird) noch nicht abgeschlossen. Der Geist,

von dem sie ausgegangen, führt sie auf Sich selber als Princip zurück, und gewinnt sich hiemit als die reale Einheit von der Zweyheit seiner ursprünglichen Erscheinung in der Reception (als Empfänglichkeit für fremde Einwirkungen) und in der Reaction, und ist dadurch zugleich in den Stand gesetzt: In dem Eindrucke das, was des Geistes ist von dem, was dem Dinge angehört, von dem die Einwirkung ausgegangen ist, zu unterscheiden. Der Geist kömmt dadurch in den Besitz Seiner selbst, worin die Macht liegt: Sich selbst zu erhalten und zu behaupten bey allem Andrange der Außenwelt, ihn in ihre Gewalt zu bringen. Diese Selbsterhaltung ist auch zunächst sein Selbstzweck zu nennen, als die Grundbedingung aller weitern Zwecke, die durch ihn erreicht werden können. Die Schule aber, die in diesem kantischen Worte nichts weiter findet als den Egoismus der Vernunft, blamirt sich nur selbst. Sollte nun dieser Wille des Geistes, wodurch er ein selbstbewußter geworden, nicht hinreichen: den Inhalt des Selbstbewußtseyns, als Aufgabe für seine eigentliche Selbstthätigkeit aufzustellen, d. h. das ursprüngliche ab-

sichtslose Wissen in unmittelbare Beziehung zum absichtlichen Willen zu bringen, und hiemit jenes Wissen zum Gewissen zu erheben?

Wer diesen Vorgang in Abrede stellen wollte, müßte sowohl jenen Inhalt sehr gering anschlagen als auch den ursprünglich unwillkürlichen Willen als eine Offenbarung des freyen Geistes übersehen, die sich später in der Selbstbestimmung vollendet.

Jener Inhalt aber ist von der Art, daß er bey keinem bloß psychischen Individuum angetroffen wird; der Mensch allein denkt sich als das Vereinwesen von Persönlichkeit und Individualität, wovon jene in der Ichheit des Geistes, diese in der psychischen Subjectivität liegt. Der Geist des Menschen allein, denkt sich (bey seiner Abhängigkeit im Daseyn und Seyn) als ein endliches Wesen und besitzt in diesem Gedanken den Vorzug: Gott mitzudenken, wenn er Sich denkt. Der menschliche Geist muß daher auch Gott als den Gesetzgeber in letzter Instanz anerkennen, ohne hiemit seine eigene Mitwirkung in der Legislation auszuschließen, weil er jene nicht einmal von seinem Selbstbewußtseyn ausschließen darf.

Und hierin liegt der Schlüssel für die Thatsache: daß der Mensch der Angeklagte und Richter in Einer Person ist. Sein Geist ist der Richter, weil dieser in dem Inhalt seines Sichwissens zugleich das Gesetz für seine beabsichtigte Freythätigkeit besitzt. Und derselbe Geist ist zugleich der sich selbst Anklagende, weil er in seiner angestammten Qualität (in der Freyheit) die Macht besitzt: Sich entweder für oder gegen jenes Gesetz zu entscheiden, und in letzterm Falle keine andere Macht, als seine eigene, anzuklagen hat; da selbst die Naturmacht in der psychischen Individualität des Menschen, nichts über den Geist vermag mit Umgehung seiner Einwilligung. Schon in der heil. Schrift spricht Gott zu Kain: Unter Dir steht die Begierde, nur Du hast ihr zu gebiethen."

Wo diese Herrschaft nicht eintritt, da tritt an ihre Stelle der Widerspruch des Geistes mit sich selber (als Negation seiner Selbsterhaltung im Conflicte mit der Naturmacht) der aber zugleich ein Widerspruch gegen Gott ist (der, als ursprünglich setzende weil schöpferische Macht, auch die mittelbar gesetzgebende ist) und

den Nahmen **Sünde** im eigentlich christlichen Sinne des Worts trägt.

Aus dem Gesagten wird Dir zugleich einleuchten: was von der sogenannten **Absolutheit** der Gewissensurtheile und von der **Dialectlosigkeit** des Gewissens überhaupt zu halten sey. Es gab wohl weyland ein Schlagwort: daß aller Streit nur in der theorischen, nicht aber in der practischen Vernunftthätigkeit zu Hause sey. Seitdem aber nicht bloß die absoluten Idealisten das Gewissen sich anders auslegten, als der bloß transcendentale Idealist Kant, sondern selbst ein Herbart als durchgeführter Kantianer; seitdem ist jenes Schlagwort vom Schlage getroffen; und wer es noch auf die Zunge nimmt, in dem sollte wenigstens die Klage verstummen: „daß es in der Allgemeinheit weder ein Gutes noch ein Böses gebe," mit andern Worten: Daß der absolute Idealismus kein Gewissen kenne. Das Wahre aber in dieser Anklage ist: daß der **Monismus** sich die Thatsache des Gewissens anders deutet als der **Monadismus**, weil jedes von beyden Systemen zugleich vom Geiste und seinem Denken als Wissen, keineswegs eine und dieselbe An-

sicht theilt; jede Wissenschaft aber ist das Product einer Dialectik, der sich auch der herkömmliche Begriff vom Gewissen unterziehen muß.

Der Beweis für diesen Hergang liegt schon in der Geneigtheit der Herbartianer: Auf gewisse zudringliche Fragen der Theorie eine Antwort abzugeben.

So sagt Taute S. 662. „Daß der Wille frey ist, hat der Würdige an sich selber und Anderen erfahren und der Unwürdige weis es, aus der Mißbilligung seines Thuns, welche nimmer schweigt“ (d. h. bey Andern wenigstens, wenn auch nicht bey ihm). „Nichtsdestoweniger ist die Theorie bey der Hand, und wirft die Frage nach der Möglichkeit der Freyheit auf: Ob nähmlich der Wille sich die absolute Form des sittlich Guten aneignen könne? Ob es im strengen Sinne einen eigenen Willen gebe? Ob das Wissen vom Gesetze ein unvermeidliches, oder vielmehr ein selbstgemachtes und daher auch abzulehnendes — sey? Wenn aber einmal die Theorie beschworen wird, dann sey man auch gewärtig: die ganze Last ihrer Antworten zu ertragen, mit welchen sie die Reichthümer der Metaphysik, Psychologie und practi-

schen Philosophie ausschüttet. Wer diese Wissenschaften in seiner Gewalt hat, besitzt auch den Begriff der Freyheit.» (Der aber nicht, wie bereits bemerkt, mit der Idee der Freyheit zu verwechseln ist). Und nun betrachte Dir die zentnerschwere Last in folgenden drey Hauptresultaten.

A. „Die Metaphysik lehrt: daß die Seele eine Substanz von strenger Einheit und Selbstständigkeit sey, die (trotz aller Störungen durch andere Wesen) in ihren Zuständen, bey sich selber bleibt; ohne fremdartigen Einflüssen in der Weise ausgesetzt zu seyn: daß Sie, wie ein besonderer Lebensknoten von einem allgemeinen, als absoluten Leben umschlossen und nur dessen Fulguration und Spiel wäre). Sie lehrt ferner:

Daß die Seele (in ihrer Nichtidentität mit andern Wesen) sich unter diesen bewege und sich dadurch (in einem wechselnden Zusammen) dem dauernden Drucke einer stehenden Gebundenheit an gewisse Causalitätsverhältnisse entziehe; vielmehr sich mit dem ganzen Reichthum ihrer Zustände inmitten einer manichfaltigen Umgebung, als unabhängig erweise.

Daß die Seele fort und fort in neue Causalver-

bindungen eintrete, deren Erfolge nicht verloren gehen, sondern auf irgend eine Weise unter einander zur Wirksamkeit kommen und eine innere Bildung der Seele ins Unendliche möglich machen. Daß die Seele demnach, in ihrem Verhältnisse zu andern und andern Wesen, eines zunehmbaren Vorrathes von Bestimmungen theilhaft werde, mit welcher Sie für alle Ewigkeit das ist und bleibt, was Sie ist; wenn nicht eine Macht dazwischen tritt, die aber auf dem Standpuncte der Metaphysik gänzlich unbegreiflich ist.“

B. „Die Psychologie lehrt: daß die einfachen (in Folge der Causalitätsverhältnisse mit andern Wesen gewonnenen) Zustände der Seele sich als wirkliche Kräfte äußern, die sich (vermöge ihrer Complicationen) nicht bloß bis zur Ichheit erheben, sondern mit und durch diese einer endlosen Vervollkommung fähig sind.

Daß diese Kräfte eine große Beweglichkeit besitzen, weßhalb sie alle möglichen Formen sich aneignen können. Daß sich als Kern der Ichheit ein Selbst bilde, von welchem alles Denken und Wollen ausgeht und dahin wieder zurückkehrt, so daß die Persönlichkeit einer Intelligenz, in diesem Selbst und seiner

Ichheit eine absolute (in sich abgeschlossene) Form zu besitzen meint, obgleich diese, als solche, weit entfernt ist, Realität zu haben.

Daß endlich die ganze Wirksamkeit des Selbst (folglich auch die Selbstbestimmung) immer nur in einem psychologisch-gesetzmäßigen Zusammenhang (daher nie ohne Motive) erfolge, und daher auch in der Selbstbestimmung keine eigentliche Freyheit liegen könne, denn es gibt keine absoluten Anfangspuncte des Handelns, da diese über die Selbstbestimmung hinaus liegen. Daß dagegen die Selbstbestimmung das Fundament der Freyheit sey, ihren Ort aber in den starken Vorstellungsmassen habe, von denen alle aufsteigenden Begehrungen und Selbstbestimmungen appercipirt werden. Daß sich die Fähigkeit zur Apperception allerdings steigern könne, jedoch stets auf einem endlichen Grade beruhe, der sogar bis zum Verschwinden wieder abnehmen könne, wobey zugleich das Abgleiten ins Böse einer bereits vielfältig erprobten Tugend stets möglich bleibt."

C. die practische Philosophie lehrt; daß es absolute Anfangspuncte des Handelns (nämlich practische

Ideen) gebe, die aber mit den einfachen Wesen der Metaphysik nicht verwechselt werden dürfen, indem jene Ideen an Verhältnissen (und zwar des Willens) haften, das Reale aber dieser Wesen kein Verhältniß gestatte. Daß der Begriff des Guten nicht durch Eine Idee, sondern durch eine Vielheit unter sich verschiedener Ideen bestimmt werde, weßhalb auch alle und jede nach ihrer Eigenthümlichkeit zu erwägen sind, damit der Musterbegriff des Guten sich wissenschaftlich rein herausstelle. Daß nichts verfehlter sey, als wenn nur eine oder die andere Idee mit Vernachläßigung der übrigen, als Leitstern des Handelns erkoren und festgehalten werde."

Die Bemerkung wird schließlich noch beygefügt.

„Offenbar sprechen die Lehren der Metaphysik die Grundbedingungen aus, ohne welchen es überhaupt keine Freyheit geben kann. Besäße die Seele keine eigentliche Substanzialität (kein sogenanntes wahrhaftes Seyn), wäre Sie als ein besonderer Lebensknoten (etwa wie die Lymphdrüse eines organischen Körpers) in der Totalität des Universums begriffen, und lebte mit diesem ein allgemeines Leben, [auf dieses

zwar scheinbar einfließend aber doch (als substanzlos an und für sich) ganz und gar von ihm gehalten und getragen, was ein absolut ungereimter Begriff ist]; so bestände damit keine Freyheit. — Die Psychologie für sich allein gibt aber so wenig wie der Spinozismus einen Freyheitsbegriff. Ihr gehört der leibnitzische Determinismus, und alles das, was Leibnitz von der Spotanaität des Handelns mit Beseitigung des physischen Einflußes lehrt.

Auch die practischen Ideen als solche genügen der Freyheitstheorie nicht. Sie wissen nur von einer absoluten Nothwendigkeit (des Vorzugs und der Verwerfung). Erst aus der Verbindung der Weisungen der practischen Philosophie mit dem metaphysisch-psychologischen Lehren geht hervor der Begriff der Freyheit, d. h. eine richtige Theorie derselben. Wer nicht begreift: daß im Verein zweyer Begriffe ein neuer Begriff sich bildet, der nichts mit jenen zweyen gemein hat; der ist weit entfernt von den Geheimnissen der speculativen Philosophie. Solch ein Geheimniß ist auch der Freyheitsbegriff als Product der Zusammenfassung zweyer Nothwendigkeiten, der

practischen Ideen nämlich (die als Musterbegriffe keine Wirklichkeit haben) und der psychologisch-gesetzmäßigen Beweglichkeit des Vorstellens (Denkens) und Begehrens. Ohne die Begriffe des Guten und Bösen einerseits und ohne die psychologische Beweglichkeit der Vorstellungen anderseits, würde von sittlicher (practischer) Freyheit (auf die es allein ankömmt) in der Welt keine Rede seyn." — Hiemit ist meines Postscriptes Ende in den Anfang zurückgegangen, mit der erfreulichen Erfahrung: daß auch im Monadismus noch ein Plätzchen für das Geheimniß und hiedurch zugleich für die Romantik in der Speculatien anzutreffen ist. Was für ein Gewicht aber Taute selber auf die drey Zentner Last legt; das erhellt aus der Frage an die Leser, am Schluße seiner Untersuchung. „Aber — was will eine Freyheitstheorie, der practischen (sittlichen) Freyheit gegenüber bedeuten?" Und seine Antwort lautet: „Diese ist absolut nnd nur Eine, und wie viele Freyheiten auch sonst noch aufgezählt werden mögen, alle stehen im Dienste der Einen sittlichen Freyheit." — Diese aber ist jene Freyheit, welche, wie Du ge-

hört, der Würdige (d. h. der Freye) an Sich selber erst erfährt, wenn er aus eigenem Willen, in Übereinstimmung mit der eigenen Beurtheilung handelt. Und diese Erfahrung besteht darin: „daß die Imputation dieses Handelns sich gar nichts mit der Selbstbestimmung zu schaffen macht, (sondern bloß mit der Übereinstimmung des Willens mit dem Urtheile) die von Vorn herein geläugnet wird, weil es überhaupt keine absolute Selbstbestimmung gibt. Denn gebe es eine solche, so würde sie sich in den Widerspruch einer unendlichen Reihe (wie der Begriff von der Causa sui) verwickeln.“ — So redet dieselbe Schule, die doch wieder den Mund so voll nimmt von der Persönlichkeit der intelligenten Wesen, welche sie im Kerne des Ichs (im Selbst desselben) erblickt. Und doch spricht sie diesem Selbst die Selbstbestimmung ab! — Sind derley Ichheiten etwas besseres als Windeyer ohne Lebenscentrum? Solch ein Centrum aber ist in der Metaphysik des Monadisten eine unbekannte Größe, womit ihm erst die Religion bekannt machet. Jene aber weiß nur von einer intellectuellen Anschauung d. h. von einem zusammenfassenden Denken, ohne welchem

also die einfachen Wesen gar nicht coexistiren würden. Wo es aber kein Centrum, da gibts auch keine Centripetalkraft, keine Schwere, kein Gewicht, keine Last. Und um solch eine Last zu tragen, dazu bedarf es wahrlich der Schultern eines Atlasses nicht. Wir aber wollen uns, wie bisher die Unterscheidung nicht verleiden lassen zwischen einer absoluten Selbstbestimmung und zwischen einer Selbstbestimmung des Absoluten. Diese kömmt Gott allein zu, jene aber dem freyen Geiste (und keiner Seele). Sie ist absolut, weil sie vom Geiste allein abhängt und insofern eine schlechthinnige ist; keineswegs aber insofern, als sie im Geiste selber nichts voraussetzte, auch nicht einmal den Inhalt seines Sich Wissens. Wir wollen uns auch den Gedanken von der Substanz als einem realen und causalen Principe nicht verleiden lassen von der hochgerühmten Einfachheit derselben — in der festen Uiberzeugung: daß jede Substanz als eine bedingte (creatürliche) den Beweis dafür darin besitzt: daß sie für ihre ursprüngliche Thätigkeit auf ein Seyendes außer ihr, angewiesen ist. Sufficit. Mit der Antwort aber laß Dir Zeit, denn ich schreibe Dir sehr bald wieder.

X. Brief.

Lucas, mein Bester! weil Nachsichtiger.

Ich sollte und könnte heute, wie man zu sagen pflegt, mit der Thüre ins Haus fallen, da ich endlich in unserem Briefwechsel auf dem Puncte angelangt bin, mein Wort zu halten und Deinen Wunsch zu befriedigen in der Mittheilung: Auf welche Weise der Monadismus die wissenschaftliche Bestimmung des Princips aller Religion, ausgeführt hat. Allein da diese Bestimmung oder Begründung, die dritte Aufgabe ist, die sich unser Religionsphilosoph stellt; so wirst Du mir wohl verzeihen, wenn ich über die zwey vorausgehenden Aufgaben, nebst dem bereits Gesagten, noch ein Wort fallen lasse; weil ich Dir sonst einige merkwürdige Aeußerungen Desselben vorenthalten müßte, was Dir gewiß nicht lieb seyn würde.

Dieser sagt nähmlich schon in drr Einleitung §. 50: „Obgleich die ganze neure Philosophie, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft, durch den christlichen Gottesbegriff in Bewegung gesetzt wurde; so hatte doch

die Speculation unterdessen so vollauf zu thun: daß Sie — die Theologie sammt der Religiosphilosophie, sehr gern der Bemühung der eigentlichen Theologie überlassen hätte. Gleichwohl ist das religiöse Problem kein von den übrigen speculativen Problemen abtrennbares Stück. Denn das weltliche und religiöse Ich sind Eines und Dasselbe Ich, obschon beyde (durch die Objectivität ihrer Gegenstände unterschieden) zu einander in Gegensatz treten. Daher auch die eigentliche Theologie, offenbar die Grundlage für ihre Wirksamkeit aufgibt, wenn Sie außer Beziehung mit der Speculation tritt; da die Psychologie, practische Philosophie und Metaphysik, welche sich mit der Erforschung des weltlichen Ichs beschäftigen, gleich stark in der Theologie eingreifen. Anderseits erscheint auch die Speculation mangelhaft, wenn Sie das religiöse Problem übersehen wollte, da dieses eben so wie die andern Probleme gegeben sind, die im weltlichen (idealistischen) Ich sich concentriren.

Kurz: das Bedürfniß drängt, die Maße des Wissens in der Theologie und Philosophie ist ungeheuer, und daher ist auch eine Religionsphilosophie ohne ge-

nauere Kenntniß des Entwicklungsganges der Speculation unmöglich, so daß nicht abzusehen ist: Wie die Speculation sich den Anforderungen der Religion und der Theologie auf die Länge wird entziehen, oder wie ein Anderer als Sie selber, der Theologie den Dienst wird erweisen können: Für diese, das Princip der Religion wissenschaftlich (speculativ) zu bestimmen."

Jenen Entwicklungsgang der Speculation hat nun der Verfasser in drey Epochen eingetheilt (von denen ich Dir schon in meinem ersten Schreiben Meldung machte), nähmlich in die Epoche der religiösen Reflexion (sammt ihren Beweisen von der Existenz Gottes) die sich von Anselm bis auf Kant erstreckt. Auf sie folgt die — der religiösen Speculation (unter dem Nahmen Theosophie) die von den Nachfolgern Kants bis auf Hegel vertreten ist. Endlich stellt sich die Epoche der Reaction ein, gegen jene Theosophie der absoluten Idealisten, die zugleich eine Widerlegung derselben ist, sammt der neuen speculativen Bestimmung des Princips aller Religion, der unser Verfasser seine Kräfte gewidmet. Diese speculative Begründung wird eingeleitet durch drey Capitel, welche

ihr eine metaphysische, psychologische und practische Grundlage vom herbartischen Standpuncte aus, verschaffen, von der ich soeben gesprochen, auf welcher endlich im 4. Capitel jene Bestimmung (Begründung) aufgebaut und unter Dach gebracht wird.

Hier wird nun der Quell aller religiösen (wie aller andern) Begriffe, im Naturzwange entdeckt, ja die Religion selber an vielen Stellen als eine Naturkraft von einem eigentlichen Leben bewiesen, als welche sie zuvor bloß vorausgesetzt wurde.

So lesen wir schon in der Einleitung zur Religionsphilosophie S. 77 folgendes:

Religion ist eine Erscheinung, eine längstvorhandene Thatsache. Sie ist nur im Ich zu suchen, für Das sie allein Bedeutung hat. Die Religion hat daher auch, wie alles, was sich im Ich vorfindet, ihre subjective und objective Seite.

Ihr subjectives Element ist der Begriff des (denkenden, handelnden und fühlenden) Ichs. Das objective ist der Gottesbegriff, welcher zur vollständigen Bestimmung des Ichs gehört, indem jener erst aus dem weltlichen ein religiöses Ich macht, von welchem das weltliche Ich überwunden und unterworfen werden soll.

Es heißt ferner: Religion hat ein doppeltes Princip. Ein formales der Erkenntniß, welches Jener besitzt, der in Begriffen ausspricht, was die Religion bloß in der Vorstellung des Menschen enthält. Ein reales Princip, das von Jedem uns aufgeschlossen wird, der uns mit der Kraft des religiösen Glaubens bekannt macht. Dieser Glaube wird das Band genannt zwischen Menschen und Gott oder die Beziehung zwischen Subject und Object der Religion. Er soll die festeste Uiberzeugung seyn, vor welcher jede andere Gewißheit verschwindet, weil diese an gewisse Schranken gebunden ist, mit denen sie selber steht und fällt. Er soll sogar identisch mit der Religion selber seyn, da diese in der Identität des Menschen mit Gott besteht, wovon der Glaube nur der Ausdruck ist.

Aus dem Bisherigen ist zugleich zu ersehen: daß das Realprincip selbst zur subjectiven Seite der Religion gehört, da der Glaube eine gegebene Naturkraft genannt wird, auf welcher allein der Gottesbegriff als ein gegebener ruht. „Wäre dieser Begriff nicht gegeben; so würde es nie einer Philosophie eingefallen seyn: von Gott zu reden.“

„Deßhalb muß auch der Gegenstand jenes Begriffes in seiner Reinheit ausgemittelt werden, da ohne ihm die Religion keinen Bestand haben kann.“

Allein — wie wird nun diese Ausmittlung geleistet? Wir lesen: „Gott ist zwar für das religiöse Ich eine unbezweifelte Vorstellung und deßhalb auch eine innere Thatsache; aber jene Vorstellung ist als solche doch noch kein unmittelbar gegebener Gegenstand, noch keine äußerliche Thatsache.“

Und dieser Umstand soll es eben gewesen seyn: der das religiöse Ich antrieb, den Uibergang von der innern Vorstellung zum äußerlichen Gegenstand zu entdecken; welches Streben die erste Epoche in der Religionsphilosophie, als religiöse Reflexion bezeichnet. Hätte diese, heißt es weiter, die gewünschte Thatsache auf dem Wege der bereits gegebenen Thatsache gefunden; so wäre sie schon damals zur Theosophie geworden, d. h. sie hätte ein absolutes Wissen von Gott und göttlichen Dingen durchgesetzt. Das religiöse Ich aber erreicht kein absolutes Wissen, selbst im Christenthume nicht, das Gott uns als den Unerforschli-

chen verkündet. Denn ein absolutes Wissen wird nur gewonnen auf der Basis einer substanziellen Identität Gottes und der Welt, von der aber keine historische Religion etwas wissen will, auch nicht die Reformation der christlichen Kirche.

Der substanzielle Identitätsbegriff ist nur ein Erzeugniß der Wissenschaft seit Kant, nicht aber der Religion, die sich an Thatsachen hält, die im Unterschiede zu einander verharren.

Zu jenem Erzeugnisse aber soll die Religionswissenschaft auf folgendem Wege gekommen seyn. Die Auffassung des Gegebenen oder Thatsächlichen (hier des Gottesbegriffes) erfuhr schon in der Epoche der Reflexion eine Umwandlung, indem sie sich auf nothwendige Begriffsbestimmungen einlassen mußte. So suchte schon Anselmus unter dem Nahmen Gottes nichts anderes als den Begriff Dessen, was Ist. Und doch ist Gott kein anschaulich d. h. unmittelbar gegebener Gegenstand.

Und dieses Bestreben des religiösen Ichs dauerte fort bis auf Kant, der zuerst an die Stelle des ontologischen Beweises von Gottes Daseyn, den der practischen Vernunft setzte. Und da dieser abermal als

unzureichend befunden wurde; so waren seine Nachfolger genöthigt: die höchsten oder allgemeinsten Begriffe (der Logik) zu vergöttern, wenn sie überhaupt noch von Gott reden wollten. Und so wurde erreicht, was bisher unmöglich geschienen: ein absolutes Wissen von Gott. Dieser absolute Idealismus aber (in den der transcendentale eines Kants umschlug) wird widerlegt von seinen eigenen Ungereimtheiten, und so hört die Religion abermal auf — Theosophie zu seyn, und bleibt, was sie von jeher war, religiöser Glaube als Naturkraft von einem eigentlichen Leben.

Worin dieser letztere besteht, darüber gibt uns ebenfalls Aufschluß die speculative Bestimmung des Princips aller Religion. — Zur Einleitung Folgendes:

„Alles (sogenannte) apriorische Wissen geht unmittelbar von der Erfahrung aus, und auf sie zurück. In dieser sucht Es seine Realität ganz und gar. Ja — die Macht des Gegebenen müßte geradezu als göttliche bezeichnet werden, wenn sie nicht in ihrer Begriffslosigkeit eben so sehr eine ungöttliche wäre,

und als diese auf die wahrhaft göttliche hinwiese. Erst im Vereine mit dem Licht der Begriffe erhält die Naturgewalt des Gegebenen ihre ganze Stärke und zugleich ihre religiöse Bedeutung. Aber der nächste und ursprüngliche Quell der religiösen Begriffe muß doch wissenschaftlich in dem Naturzwange (einer Naturmacht) gesucht werden.

Worin besteht nun dieser?

Die Antwort hierauf ist in den drey Puncten S. 746 zu lesen, die ich hier im Auszuge mittheile.

1. Gesetzt, es gäbe gar keine Religion; so müßte der Mensch doch in der wirklichen Welt, auf Veranlassung innerer und äußerer Reitze, handeln. In diesem würde er auf Gegensätze stossen, die im Gegebenen liegen. Unter jenen steht Oben an, der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen.

Beyde Glieder desselben müßten dem Menschen überdies als äußere Mächte erscheinen, da Beyde nicht in seiner Gewalt stehen, und unabhängig von dieser bestehen.

Glück und Unglück (bloß andere Nahmen für Beyde) wären auf diesem Standpuncte des Menschen,

seine Götter, deren Gunst er durch einen Gottesdienst zu erwerben streben würde. Das Endziel aber hievon wäre die vollendete Glückseligkeit d. h. absolute Seligkeit.

2. Der Mensch ferner (dem Glück und Unglück preisgegeben) entwickelt Willensverhältnisse.

An das Bild derselben in seinem Bewußtseyn, knüpft sich mit Nothwendigkeit unmittelbar ein Urtheil des Beyfalls oder des Tadels, wovon jenes einen absoluten Werth, dieses einen absoluten Unwerth des Handelnden ausdrückt, womit zugleich ein Unfriede verbunden ist, wie mit jenem Werthe ein Friede.

Die Uibereinstimmung der Intelligenz mit Sich (wie ihr Gegentheil) ist zugleich in jenen Urtheilen ausgedrückt, worin zugleich der Handelnde den Begriff vom Guten und Bösen gewinnt, und zwar nicht abstract, sondern concret d. h. durch das wirkliche Leben.

Das Sittliche erscheint daher dem unspeculativen Bewußtseyn als eine ursprüngliche, substanzielle Macht. Aber auch die sittlichen Urtheile erscheinen dem Menschen als eine äußere (gegebene) Macht, da sie vom Willen desselben unabhängig sich

darstellen, welche nun mit der frühern Macht, die über Glück und Unglück entscheidet, complicirt, in ihr vollständig (d. h. nicht bloß theilweise wie im handelnden Menschen) verwirklicht vorgestellt wird.

Diese complicirte Macht offenbart sich dem Menschen nicht bloß als eine absolut heilige, sondern auch als eine versöhnende Macht. Wie so?

Unbesonnenheiten jeder Art führen den Menschen zu Fehltritten, und dadurch zugleich zu Unfrieden, da die sittlichen Urtheile unbeugsam sind.

Und doch strebt der Mensch unvermeidlich zur Reinheit der Gesinnung und des Handelns. Er bedarf also einer sittlichen Ergänzung für diesen Willen, da das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann. Die Nothwendigkeit der Versöhnung ist daher die Feuerprobe einer wahrhaften Freyheit. Und die Gelegenheiten hiezu sind eben so viele Gnadenacte, als Mahnungen zur Befestigung im Guten. Auch hier wird sich ein Gottesdienst einstellen, als Darstellung der Gesinnung des Menschen gegen jene versöhnende Macht.

3. Ein dritter Gegensatz tritt ins Bewußtseyn der handelnden Intelligenz — als Leben und Tod.

Leben ist selbstbewußte Thätigkeit in der Form der Vorstellung. Tod ist Aufhebung des Selbstbewußtseyns. Indem die Intelligenz überdies das Leben als die Bedingung alles Wohles und Wehes erkennt; müßte sie ihr Selbstbewußtseyn mit Bewußtseyn abthun können, um den Tod mit Besonnenheit zu wollen. Die Intelligenz trachtet daher nach einem ewigen Leben, und sie würde sich die Kraft der Jugend und die Weisheit des Alters für immer erhalten, wenn es in ihrer Gewalt stünde.

Die Intelligenz sucht daher den Naturgesetzen gegenüber (welche sie mit augenblicklicher Vernichtung bedrohen) stets die Selbsterhaltung, da jene eine äußere Macht sind, die auch über die selbstbewußte Intelligenz entscheidet. Diese Macht wird endlich als eine ewig lebendige Macht in der Form der Ichheit betrachtet; nicht aber der Tod, da dieser eine Negation des Lebens schlechtweg ist, welche von keiner Intelligenz als eine positive Bestimmtheit vorgestellt werden kann.

Da aber jene Macht nichts Gleiches in der Er-

scheinungswelt hat; so ist der Begriff von ihr der Begriff des persönlichen Gottes in seiner substanziellen Verschiedenheit von der Welt.

Mögen nun — unter der Voraussetzung jenes Begriffes — die Naturpotenzen hienieden ihre Macht behaupten; das Ziel der Intelligenz in Bezug auf ihre Existenz ist ewiges Leben, welches im Falle einer Unterbrechung auch seiner Wiederherstellung gewiß ist, und als eine Auferstehung des Fleisches eintreten muß, da ihm nur die Form der Vorstellung als Eigenthümlichkeit zukömmt.

Auch diese Uiberzeugung wird sich sowohl im Handeln als in der Gesinnung kundgeben, dort als Gottesdienst — hier als Gebeth.

Diese drey Gegensätze bilden nun so sehr die Mitte des menschlichen Bewußtseyns: daß kein Streben durch einen höhern Zweck geleitet seyn kann als durch den: das Unglück — das Böse — und den Tod vollständig zu überwinden.

Es kann auch nichts Anderes in die Reihe jener Gegensätze eintreten, um dem Handeln eine neue Richtung zu geben. Denn Denken — Erkennen —

Wissen kömmt hier nur insofern in Betracht, als von ihm ein Handeln ausgeht. Und alle Wahrheit hat nur eine Bedeutung für ein Handeln, sonst bleibt sie ein Gleichgültiges.

Was im Bewußtseyn vorgeht, ist bloß Sache des Bewußtseyns, obgleich es nicht immer gewußt oder erkannt wird. Möge daher immer von einer äußerlich erscheinenden Welt, als einem manigfaltigen Nichtich die Rede seyn; die transcendente Forschung weiß es doch: daß nichts Aeußeres, eigentlich ein Inneres (Ich) werde; sondern daß die ganze Welt (so weit sie erscheint und vorgestellt wird) sammt ihren Freuden und Leiden, ihren Sitz nnd Ursprung im Vorstellen selber habe. Deßhalb sind auch die drey angeführten Gegensätze nichts Anderes, als Vorstellungen, Begriffe, d. h. Denkweisen. Sie sind zwar keine abstracten (wissenschaftlichen) Begriffe, sondern wirkliche Empfindungen des Unangenehmen, wirkliche Laster, wirkliche Lebensgefahren sind es, worauf sich der religiöse Glaube und sein Streben zur gänzlichen Uiberwindung dieser feindlichen Gegensätze gründet. Nennen wir nun die Grundlage des Ichs

(welches durch unmittelbare Empfindung, durch sittliche Billigung, und durch das Lebensbewußtseyn zufrieden gestellt ist) das religiöse Ich; so ist Alles, was dieses Ich von Sich ausschließt, das religiöse Nichtich. Beyde Ichheiten sind objective, nicht abstracte (reine) Ichheiten, d. h. eine Menge wirklicher Vorstellungen auf deren Grunde das (subjectiv-objective) Wissen sich selber objectiv wird.

Die gänzliche Uiberwindung des religiösen Nichtichs läßt sich bezeichnen als der Begriff des vollendeten Vorstellens. Nach diesem Zustande strebt das religiöse Ich nothwendig hin. Hätte Es denselben erreicht, so hätte Es zugleich volle Befriedigung gefunden, und sein Gegenstand wäre alsdann Gott selber, der absolut selige (heilige ewiglebende) durch den jede Sehnsucht befriedigt wird.

Unter dem Nahmen Gott, kann daher das religiöse Ich keinen andern Gegenstand anerkennen, als den Zustand des vollendeten Vorstellens. Weil aber keine, einmal gehemmte Vorstellung, von selber in den ungehemmten Zustand zurückkehrt, wohl aber mit den Gegegebenseyn des Gegenstandes für jene Vor-

stellung; so strebt auch das religiöse Ich zum Anschauen Gottes, als eines objectiven religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens.

Und jetzt erst habe ich Dich auf den Punct geführt, wo dieses System den Mund voll nimmt, vom Principe aller Religion: „Religion ist das Erzeugniß von Vorstellungen und ihren Massen, welche zueinander in dem Verhältnisse eines religiösen Ichs und Nichtichs stehen. Jenes strebt gegen dieses, damit Es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das Nichtich dagegen auf oder sogar unter die statische Schwelle im Bewußtseyn herabgedrückt werde.

Allein das religiöse Ich besitzt leider! nicht die Mittel, um durch eigene Kraft das vollendete Vorstellen zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch das Gegegebenseyn des Gegenstandes seines Strebens (durch Anschauung Gottes) möglich, als eines religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens und ohne jene Anschauung kann Es sich selber in keiner Weise genügen.

Kurz: Wird Gott ein Gegenstand der Anschauung für den Menschen; so wird im Menschen der unvoll-

kommene Zustand aufgehoben durch den in Gott angeschauten Zustand des vollkommenen Vorstellens. Jener Zustand der Vollkommenheit wird überdies noch ein ursprünglicher genannt, weil das Streben des Menschen zu jener Vollkommenheit, das Ziel in Gott (folglich Gott selber sammt seinem Zustande) voraussetzt.

Jener ursprüngliche Zustand des vollkommenen Vorstellens ist es auch, den diese Religionsphilosophie als das Urbild, und den Menschen in seinem Streben zu jenem, als das Ebenbild Gottes aufstellt und in der wissenschaftlichen Durchführung desselben ihre Hauptaufgabe als christliche Religionsphilosophie erblickt.

Die Arbeit meiner Sichel auf dem Erntefelde der monadistischen Religionsphilosophie ist nun zu Ende; was noch folgt, kannst Du als eine Aehrenlese auf dem Stoppelfelde derselben ansehen, wie solche gewöhnlich armen Leuten gestattet wird, unter welche ich diesmal auch Dich zählen darf, unter der Voraussetzung: daß Du noch nicht den vollen Einblick in die Naturkraft

des Glaubens in seinem eigenthümlichen Leben gewonnen hast.

Vor allem möchte ich Dich genauer mit dem Inhalte sowohl des religiösen Ich als des Nichtichs bekannt machen. Jener wird nämlich in drey Factoren auseinander gelegt.

Für das religiöse Ich heißen sie:

Das Angenehme (das Glück).

Die sittliche Reinheit (das Gute, das Heilige).

Die Unsterblichkeit (persönliches ewiges Leben).

Für das religiöse Nichtich heißen sie:

Das Unangenehme (das Unglück).

Das Böse (als Ausdruck des Willens).

Der Tod (ewige Vernichtung des individuellen Daseyns).

Jene Factoren aber als Elemente zu begreifen, verbietet das System; dagegen gelten sie ihm als intensive Größen (als Kräfte), insofern jede Vorstellung während sie eine andere hemmt, zugleich von dieser gehemmt wird. Jenen drey Factoren entsprechen ferner drey Begriffe, die also mit zu dem Inhalte des Ichs gehören, wodurch dieses zu Gott hinaus-

geführt wird, durch die Verbindung dieser Begriffe zur Einheit.

So entspricht dem Factor des Glücks der Begriff der Vorsehung, dem Factor des Guten (Heiligen) der Begriff der Versöhnung, dem Factor des ewigen Lebens der Begriff der Unsterblichkeit. Da dieser Begriff von der Erfahrung nicht sicher gestellt werden kann (denn diese lehrt weder den Untergang noch den Fortbestand der Seele mit ihren geistigen Kräften); so gewinnt der religiöse Glaube an Dieselbe desto größeren Spiel-Raum.

Im Besitze dieser Begriffe würde das religiöse Ich ohne das religiöse Nichtich in einem Zustande der Anschauung Gottes leben. In Gesellschaft aber mit dem Nichtich, wird dem Ich jener Zustand unmöglich gemacht. An diesen Gedanken reiht nun dieses System einen andern von großer Wichtigkeit an. Der Gegenstand nämlich des religiösen Strebens muß nun vorgestellt werden als einer der gleichfalls außer der Welt vorhanden ist, mit welchem aber das religiöse Ich mittelst seines Strebens in Verbindung tritt, und deßhalb an der Existenz desselben nicht im Geringsten zweifelt,

weil der Glaube eben jeden Zweifel ausschließt; wiewohl anderseits die Existenz der Seelen oder Geister nur wahrhaft verbürgt ist durch ihr Gegebenseyn, über welches aber keine Speculation hinaus kann, um etwa die Sache mehr zu befestigen, als sie es von Natur ist. Die Anfänge seines religiösen Strebens haben also ihre subjective Seite im religiösen Ich, und die objective Seite im religiösen Nichtich dieser Welt als einer Erscheinung, welche äußerlich wahrgenommen und vorgestellt wird.

Das religiöse Ich ist daher — sowohl subjectiv als objectiv — sich selber gegeben. Vom Gegebenen geht Es nun zwar aus; allein Es strebt doch nach einem Nichtgegebenen, nach einer außerweltlichen Macht, von welcher das Gegebene selber den Ursprung hat, da Gott als der Geber alles Gegebenen, und deßhalb als Weltschöpfer vorgestellt wird.

So gewinnt dieses System den Schöpfungsbegriff. Allein Es protestirt alsbald dagegen, diesen Begriff als den eines Schöpfungsactes zu behandeln. Denn der Act, heißt es, sey nicht gegeben und übersteige daher alles Wissen, und sey kein Pro-

blem für die Wissenschaft, und daher sey es auch allein zu erklären, wenn die Lösung desselben jedesmal verunglückt sey. Der Schöpfungsbegriff dagegen stehe so sicher und fest, wie das Gegebene unläugbar sey, und nichts Anders seyn wolle als ein Gegebenes. — Ich stehe nun bey der Vorstellung dieses Systems von der Anschauung Gottes, als einer Verheißung von Seite des Christenthums.

Alle eigentliche Anschauung fällt in die Region des äußerlich-Gegebenen. Denn innere Anschauung ist ein Ideelles, weil sie bloß im Vorstellen vor sich geht, und sich daher noch zu ergänzen hat durch das Gegebene, um etwas Wirkliches, wahrhaft Anschauliches zu seyn.

Das Streben des religiösen Ichs geht gleichfalls auf eine Anschauung los, die ihren Gegenstand unmittelbar vor sich hat. Das vollständige Hervortreten jenes Strebens (unter vollständiger Zurückdrängung des Nichtichs, versteht sich) wäre ein unmittelbares Scheinen Gottes in der Gegenwart Seiner als eines Gegenstandes — nach dem biblischen Ausspruche: „Daß Gott Alles in Allem sey“ (welcher aller-

dings pantheistisch ausgelegt werden kann und worden ist; aber nicht muß).

Mit der ausschließlichen Gegenwart Gottes befände sich das religiöse Ich allerdings im Besitze seines Gegenstandes; allein dazu gehörte ein unmittelbares Gegebenseyn des Gegenstandes, welches ihm hier durchaus abgeht.

Religion ist daher — weder ein unmittelbares Schauen noch ein absolutes Wissen von Gott.

Dieses müßte sich nähmlich auf jenes stützen. Das Verheißene aber ist kein Gegenwärtiges, weßhalb auch die speculative Theologie (Theosophie) ein ungereimter Gedanke ist.

Religion ist also Glaube, dessen Begriff der des religiösen Strebens ist. Seinem unmittelbaren Schauen liegt jetzt noch ein mittelbares, innerhalb der gegebenen Welt zu Grunde, und nur auf diesem Grunde wird die Intelligenz zu Gott hin geleitet, und schaut Gott mittelbar durch das Gegebene. Zugleich wird Gott vom Glauben vorgestellt, als dem Streben des religiösen Ichs vorausgehend, daher lautet auch

der volle Gottesbegriff, wie der Glaube ihn gibt: „Gott ist ein wirklich religiöses Ich im ursprünglichen Zustande des vollendeten Vorstellens (der aber dem Menschen nicht zukömmt). „Mit dieser richtigen Bestimmung des Gottesbegriffes wird aber das Wesen Gottes nicht im Mindesten erkenntlich d. h. unsre Erkenntniß wird dadurch keineswegs erweitert über die Grenzen des Gegebenen hinaus.

Zu einer speculativen Theologie sind uns also die Thatsachen wohl nicht umsonst versagt; und alle Fragen derselben sind daher auch schlechthin abzuweisen, wie etwa folgende: Auf welche Weise Gott in den Zustand seines ursprünglichen und vollendeten Vorstellens gekommen sey? und Wie sowohl sein Verstand, als sein Wille, jeder auf absolute Weise wirksam sey? In Antworten auf derley Fragen würden allerdings überschwengliche Wahrheiten liegen; allein die Glaubenskraft, in ihrer absoluten Nothwendigkeit, wird ja der Träger solcher Wahrheiten genannt. S. 83. Dagegen erhält die Theosophie auf die Frage: Wo liegt das Princip aller wirklichen Kraft (folglich auch der Religion als einer Naturkraft) von diesem Systeme,

zur Antwort: „Es liegt in der Gewalt, mit welcher entgegengesetzte Vorstellungen im Bewußtseyn des Menschen einander drängen. Daraus allein läßt sich die Allgemeinheit der Macht religiöser Vorstellungen erklären, weil die Bedingung hiezu, im Bewußtseyn eines Jeden vorhanden ist. Allein jene Allgemeinheit der Macht liegt nicht in der Allgemeinheit der Begriffe, sondern in Lebenskräften, die als Vorstellungskräfte wirksam sind. Die Allgemeinbegriffe dagegen geben nur das erforderliche Licht, damit die Religion und ihr Glaube heilsam bleibe und gedeihe.

Lichtenbergs Prophetie: „Die Welt werde noch so fein werden: daß es eben so lächerlich seyn wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage — Gespenster“ wird daher als eitel abgefertigt, mit dem Beysatze: „So lang Unglück — Sünde — Tod nicht aus der Welt verschwinden, werde auch die Religion nicht fehlen. Eher wirft sich die Welt einem Moloch in die Arme, als daß Sie die Religion aufgibt.

Für das bleibende Gedeihen des religiösen Glaubens, glaubt auch das System der einfachen Wesen

(d. h. der supranaturale Leibnitzianismus) in neuer Gestalt besser gesorgt zu haben, als der religiöse Rationalismus und Absolutismus, denn Es gesteht: „Ein vollendetes religiöses Ich — Ein Gott nur, besser ein Gottmensch konnte sagen: „Kommt her zu Mir alle die ihr mühselig und beladen seyd, ich werde euch erquicken.“ Nur wer diese Worte versteht, weiß was Religion ist. Mit diesem Geständnisse schließt das vierte Buch, welches sich an den Schluß des dritten Buches anreiht in den Worten: „Das System der einfachen Wesen mit seiner Psychologie und practischen Philosophie ist das glänzendste System der Weltweisheit, das die Geschichte kennt. Was Uns unter den Füßen und vor Augen liegt (im Verein mit allen Begriffen, durch welche jenes gedacht wird) können wir nicht für Gott halten, wie die Monisten. Ist aber jenes System das wahrste, was es gibt; wie könnte es ihm an zuverlässigen Begriffen zur Erkenntniß der religiösen und göttlichen Dinge gebrechen.“ Daß aber unter die zuverlässigen, nicht die Allgemeinbegriffe gehören, das liegt schon in den Worten: „Unsre Zeit ist viel zu fein, um Gott in der Gestalt eines goldenen Kalbes anzu-

bethen; aber sie ist noch nicht fein genug, um zu bemerken: daß, einen allgemeinen Begriff mit dem Nahmen Gottes zu beehren, nichts anders sey, als einem Idole huldigen; vielweniger ist sie moralisch rein genug, um zwischen würdigen und unwürdigen Begriffen von Gott zu unterscheiden."

Jetzt aber schließe ich im Ernst meine Mittheilungen aus dem IV. Buche der Religionsphilosophie. Denn was ich Dir jetzt noch sage, hast Du bloß als eine Fliegenklappe anzusehen für den Fall: daß Dich Widersprüche wie Fliegen umschwärmen sollten bey dieser Lectüre.

S. 102 liest man: „Der Widerspruch hat in Bezug auf Gott keine Bedeutung; so lange Gott nicht (wie ein wirklicher Gegenstand der Erscheinung) für die Erkenntniß gegeben ist. Gott ist kein speculatives Problem, diese liegen nur in erfahrungsmäßig (mittelst der Empfindung) gegebenen Begriffen, deren Lösung aber, durch Verallgemeinerung derselben nicht erreicht wird, weil jene dadurch weder ihre Negation (die ihnen eigenthümlich ist) noch ihre Beziehung auf rohe Empirie verlieren." Dies die rückständige Aeußerung.

Vale et fave Deinem Peregrin.

Postscript.

Du weist: daß sich nicht bloß einer, sondern zwey Wortführer an die Spitze der Antipoden der Theosophie gestellt haben. Und es wäre nicht aufrichtig von mir, wenn ich Dir die Religionsphilosophie eines Fortlage vorenthalten wollte, da grad dieser in seiner Darstellung und Kritik der Beweise vom Daseyn Gottes, dem — bisher stets verunglückten ontologischen Beweis von Gottes Existenz, seine Vollendung gegeben zu haben sich einbildet. Die Darstellungsweise des Verfassers macht es mir möglich, mich kurz und mit Beybehaltung seiner eigenen Worte zu fassen, indem ich Dir seine Grundgedanken in zwey Serien vorführe:

A. „Wir kennen nur zwey Wesen: Gott und die ewige Vision Gottes. Gottes Kraft erscheint, wenn sie in die Welt d. h. in die Vision tritt (als Mensch im höhern, als Thier im niedern Grade).

Die Vision Gottes enthält den Stoff zu Atomen und zu Bewegungskräften, welche in der Höhe ihrer Combination, Pflanze sind. So wie also das Sym-

bol Gottes der Mensch; so ist das Symbol der göttlichen Vision die Pflanze. (S. 104).

(Zur Erläuterung wird später Einiges folgen.)

B. die Materie ist eine Verknotung des Raums. Raum aber ist reines Wissen (innere Anschauung) Gottes und Voraussetzung alles andern Wissens.

Der ursprügliche Raum ist von der Art: daß sein wirksamer Hervortritt sich als Wille und Sinn beurkundet.

Gott ist der wissende Geist, dessen ursprüngliches Wissen (innere Anschauung) vorausgesetzt wird, wenn die Existenz des Raumes und der Materie gedacht wird.

Ist das nicht Idealismus, frägt hier der Verfasser. Und seine Antwort ist: Allerdings! nur nicht der eines Berkeley — eines Malebranche — auch nicht der transcendentale eines Kants *).

---

*) Berkeley machte nähmlich die Außenwelt zur bloßen Vorstellung (Traumvision) des menschlichen Subjectes.

Malebranche hielt die Dinge der Außenwelt für bloße Anschauungen in der göttlichen Intelligenz.

Der transcendentale Kant setzte das Causalgesetz (das Kri-

Denn die Atome sind nicht bloß Anschauungen (Bilder der Phantasie) Gottes; sondern unauflösliche Verknotungen aus den Ingredientien des Urwissens.

Diese Verknotungen sind die Weltsysteme, wiewohl jene nur (fast verschwindende) Puncte in der Ausdehnung der göttlichen Phantasie (Intelligenz) sind. Innerhalb der Sphäre eines Weltsystems aber kehren sich die Categorien alles Daseyns (Gott und dessen Vision) um, und darauf beruht die Möglichkeit des bewußtlosen Daseyns.

Das substanzielle Wesen (die göttliche Intelligenz) verbirgt sich nähmlich; aber die Bilder und Figuren in der Ausdehnung (Räumlichkeit) ihres Urwissens, nehmen, durch ihre Verstrickungen, den Character von selbstständigen Atomen an, welcher Vorgang der bewußtlose materielle Zustand ist. Die Materie ist also, wiewohl sie (dem Stoffe nach) nur Intelligenz ist, doch ein Unintelligentes (Unbewußtes), welches unmöglich mehr zur göttlichen Intelligenz gezählt werden darf.

---

terium aller Realität) zum bloßen Schematismus des Nacheinander herab und läugnete dabey die Atome.

Den besten Ausdruck für das Verhältniß Gottes zur Welt findet Fortlage in dem Satze Krauses: „Gott ist in sich die Welt" und den Begriff von Wirklichkeit der Welt gibt er so an: daß Sie weder Erscheinung, noch Urseyn, sondern ein ewiges Compositum sey, das seinen eigenen Gesetzen gehorcht, und deßhalb Realität hat*).

Erläuterungen zu A.

1. Der Mensch als Symbol Gottes.

Die Potenz — welche in dem (sich wissenden) Urwissen (d. h. im Raume) als eine ursprüngliche — folglich ewige und unveränderliche — Existenz vorausgesetzt wird — heißt Mensch, wenn sie in den Raum tritt und hier (in Gestalt einer Kraft) die Atome und Kräfte sich dienstbar macht, und aus ihnen sich ihre eigenen Organe (Leib) bildet.

*) Die Philosophie des Mittelalters ist (nach ihm) ein Mittelweg zwischen dem antiquen Cosmotheismus und der mosaischen Lehre von der Weltschöpfung. Gott wird nicht mehr mit der Welt confundirt, Er wird aber auch nicht mehr so unterschieden, wie bey Moses. S. 48.

Insofern also die animalische Kraft (die Seele) den Raum als ihre innere Anschauung, oder als instinktartige Setzung in sich hat; ist die Seele ein Unräumliches oder Uiberräumliches zu nennen. Ist also nicht mehr (wie die Materie) an den Raum gefesselt; sondern ein (mit seiner Urwesenheit) den Raum überragendes Wesen. Zeugniß dafür gibt in der Erfahrung, die freye Gliederbewegung, und die freie Bewegung der Phantasiebilder, Gedanken und Willensacte in der menschlichen Seele.

Die unbeseelten Atomgruppen dagegen sind nur im Raume, der Raum (ihr Existenzgrund) ist größer als sie, da er sie in sich schließt. Aber die beseelten Atomgruppen (Thier und Menschen) haben doch, von einer andern Seite ihres Wesens her, den Raum als Anschauung in sich, und schließen ihrerseits den Raum (als Wissensact) wieder ein, wodurch sie zu einer relativen Befreyung von den atomistischen Naturgesetzen (in der Sinneswahrnehmung und Gliederbewegung) gelangen. S. 101—2.

2. Die Pflanze als Symbol der Vision Gottes.

Die Pflanze ist die Vollendung des Seelenlosen in seiner eigenen Sphäre, wo es sich rühmen kann, noch nicht als Sclave einem höhern Principe unterthan zu seyn. Wie kümmerlich erscheint gegen die Pracht herrlicher Gewächse das beginnende Thierleben, welches zu ihren Füßen im Moder wimmelt. Und doch ist in diesem ein erwachendes höheres Leben, welches sich in höherer Steigerung als Gottähnlich und als Herren der Schöpfung erkennt. Man darf also sagen: wenn der Raum gegeben ist, sind die Data zur ganzen Naturexistenz bis zur Pflanze inclusive, mitgegeben und erst im animalischen Daseyn, tritt das Wissen als ein (nicht mitgegebenes) Uiberräumliches (den Raum selbst in sich tragendes) ein. Und wenn bis zur Pflanze Alles in der Natur aus ewigen Wirklichkeiten bestanden hatte, gewinnen von Nun an bloße Erscheinungen (d. h. Vorstellungen) in ihr, wirkliche Causalität; denn sie agiren als neue Kräfte, und tragen über die atomistische Wirklichkeit, einen Sieg nach dem andern davon.

In diesem (sub **A** und **B** skizzirten) Gedankengange soll nun, wie bereits bemerkt, der ganze Inhalt der

bisher verunglückten ontologischen Beweisführung vom Daseyn Gottes consumirt seyn. Die Existenz nähmlich hat sich zurückführen lassen, auf ein ursprüngliches Wissen (Raum). Der Raum enthält die erste Möglichkeit aller materiellen Dinge.

Und der Wissende dieses Wissens (der Geist) ist die erste Wirklichkeit vor aller und jeder Möglichkeit der Welt.

Hiemit soll also dasjenige gefunden seyn, was der Beweis (den Kant den „einzig möglichen" nannte) zwar auf richtigem Wege suchte, aber nicht völlig erreichte.

So schrieb auch Spinoza der Gottheit die Ausdehnung und das Denken, als Attribute zu. Er irrte nur darin: daß Er die Attribute coordinirte, statt die Ausdehnung als Product des göttlichen Wissens zu bezeichnen.

Neuton nannte den Raum ganz richtig, das Sensorium Gottes. Malebranche hatte die richtige Ahnung: daß Wir Alles — in Gott und durch

Gott (d. h. durch das Sensorium des universellen intelligiblen Raums) empfinden und erkennen. Auch waren Cartesius und Spinoza darin einverstanden: daß die Materie aus Modificationen des Raums bestehe.

Finis coronat opus!

XI. Brief.

Verehrtester Peregrin!

Aus den Kinder- und Hausmährchen der Brüder Grim wird Ihnen wohl noch jenes unter dem Titel: „Von einem, der auszog, um das Gruseln zu lernen“ bekannt seyn. Es ist unter diesem Gruseln, dasselbe zu verstehen, was bey Uns auch die Gänsehaut genannt wird. Ein Vater, erzählt jenes Mährchen, hatte zwey Söhne, wovon der älteste klug und geschickt, der jüngste dagegen dumm und tölpisch war. Dieser konnte nun gar nicht begreifen: wie sein Bruder und andere Leute, bey Erzählungen von Gespenstergeschichten sagen konnten: Mir gruselts. Er hätte daher sehr gerne das Gruseln lernen mögen.

Ich kann die Wanderjahre übergehen, die der Blöde mit 50 Thalern von seinem Vater ausgerüstet, antrat; eben so die Lehrstunden, denen er sich auf den Rath guter Leute unterzog; jedoch mit Ausnahme der letzten Lection, die er auf einem verhexten Königsschlosse glücklich überstand, und dadurch in den Besitz großer

Schätze und der schönen Königstochter kam; aber auch jetzt noch sich fort und fort beklagte: daß er vom Gruseln keine Kenntniß habe. Der jungen Gemahlin aber wurde dieser Katzenjammer bald überdrüssig, bis endlich ihre Kammerjungfer ihr ein Mittel vorschlug. Dieses bestand in einem Eimer kalten Wassers aus dem Schloßteiche, mit Grundeln angefüllt. Nachts also als der junge König schlief, mußte seine Gemahlin die Decke von seinem Leibe ziehen, und jenen Eimer über ihn herschütten, wobey die kleinen Fischelchen um ihn her zappelten. Da wachte Er endlich auf und rief: „Ach liebes Weib, wie gruselt mir! Ja nun weiß ich: was Gruseln ist."

Mein alter Peregrin wird wohl nichts dagegen einzuwenden haben, wenn ich in dem Vater und seinen zwey Söhnen, den alten Kriticismus mit seinen zwey extremen Ausläufern, dem Monismus und Monadismus in der Geschichte der deutschen Philosophie wiederfinde.

Hat doch Leibnitz selber, wie ich von Ihnen erfahren, das Universum mit einem Fischdeiche verglichen, dessen Wasser vor lauter Fischen, nicht mehr wahrnehmbar ist, und an dessen Stelle er in seiner Welt-

ansicht das vinculum substanziale treten ließ. Wenn ich Ihnen nun gestehe, um Ihre Geduld nicht länger auf die Folter zu spannen: daß mich grade — bey Ihrer Mittheilung aus der Religionsphilosophie der beyden grimmigen Gegner aller Theosophie — die Gänsehaut überfallen habe; so wird Sie dies allerdings sehr befremden, aus dem Grunde: weil ja grade in jener theologischen Doctrin, die sonst chaotische Masse der einfachen Wesen (Grundlinge) unter ein regulatives Oberhaupt gestellt wird; nach der Art und Weise; wie schon im menschlichen Individuum, die einzelnen Monaden unter die Herrschaft einer Centralmonade, Seele genannt, gestellt werden.

Allein, lieber Freund! eben jenes Oberhaupt Gott genannt, erscheint mir in jener Doctrin, wie ein leidiges Hechtenhaupt, an welchem schon der alte satyrische Pfeffel die treffliche Bemerkung machte: der Hecht trage zwar in seinem Kopfe die Leidenswerkzeuge des Welterlösers, — aber — aber — sein Magen, von zarter Fischbrut angefüllt, stehe zu jenem frommen Schädel in seltenem Contraste.

Dazu kam noch unglücklicher Weise: daß ich un-

längst in einer kleinen Schrift, den Unterschied zwischen den antiquen und modernen Atomen- oder Monadenlehren auf folgende beachtenswerthe Weise aufgestellt fand: daß nähmlich die erstern zwar consequenter, aber zugleich unumschränkter ausgefallen seyen, die letztern dagegen verhüllter aber auch inconsequenter. So existire bey Epicur weder objectiv eine weltbeherrschende Gottheit, noch sey subjectiv eine unsterbliche Persönlichkeit des Menschen anzutreffen. Wenn aber dagegen Leibnitz die Monaden durch Effulguration aus einer Urmonas entstehen lasse; so habe Er dabey grade den Grund vergessen, um dessen willen Er überhaupt Monaden angenommen habe nähmlich: weil es unmöglich ist Manichfaltiges aus dem Einfachen (Besonderes aus dem abstract Allgemeinen) abzuleiten. Atome — Monaden — einfache Reale müßten entweder als ewige, oder gar nicht, aufgestellt werden.

Wie sind Sie mit dieser Characteristik zufrieden? Sie werden sich wohl noch erinnern auf jenen Brief, in welchem Sie mir mittheilten: Taute protestire hautement gegen die Behauptung: Leibnitz habe ein Urmonas für den Ursprung der Monaden voraus-

gesetzt. Wenn nun auch jene Protestation durch Leibnitzens eigene Worte niedergeschlagen werden kann; so behält Taute doch in einer andern Beziehung Recht — nähmlich in Beziehung auf das, was Leibnitz hätte sowohl denken als schreiben sollen, keineswegs aber etwas schreiben, was Er nicht gedacht hat.

Hat diese Bemerkung ihre Richtigkeit, so muß sich freylich der moderne Monadismus die Frage gefallen lassen: Wie er sich die Verbesserung des leibnitzischen nennen könne — da diese doch unmöglich in einer Religionsphilosophie überhaupt liegen könne, geschweige in seiner, welche die Centralmonade des Weltganzen, wenigstens mit zwey Köpfen (oder Ichheiten, wenn nicht gar als zusammengewachsene Zwillinge) hätte ausgebähren sollen.

Diese Mißgeburten sind nun zwar unterblieben, da sie consequent die alte Parsenlehre von zwey absoluten Weltprincipien (Ormuzd und Ariman) in neuer Auflage eingeführt haben würden, unter den Nahmen: absolut religiöses Ich und absolut irreligiöses Ich. — Das Letztre ist daher zur Vermeidung des Scandals in ein religiöses Nichtich umgesetzt

und auf die Weise die Ichheit oder Persönlichkeit des Einen Gottes gerettet worden, in welchem das menschliche Ich für sein religiöses Streben den Sättigungspunct finden soll. — Wer mir diese meine Ansicht von der Tactik unsers Religionsphilosophen als eine grundlose bezeichnen wollte, den müßte ich um den Grund fragen; Warum von zwey selbstständigen äußern Mächten und Göttern, nur dem einen als Glücksgotte, die Ichheit zugesprochen, dem andern als Unglücksgotte, die Persönlichkeit abgesprochen wird? Dasselbe gilt auch von sittlichen Urtheilen als ursprünglichen substanziellen Mächten. Warum soll nur die sittlich gute Macht, nicht aber die sittlich böse, vom Menschen auf einer gewissen Culturstufe als Person anerkannt werden?

Was aber die dritte Klasse von selbstständigen Mächten betrifft, ist die Dialectik handgreiflich in eine Sophistik umgeschlagen. Da soll nähmlich, nur die Macht des Lebens als eine ewig lebendige in der Form der Ichheit betrachtet werden können, keineswegs aber die Macht des Todes; und zwar deßhalb nicht, weil der Tod eine Negation des Lebens sey, die von uns nie als eine positive Bestimmtheit gedacht werden

könne. — Allein sind denn beyde Mächte nicht — vor allem — Naturpotenzen, mit denen es Taute hier zu thun hat? Und wenn nur die Leben gebenden und erhaltenden Potenzen in der Form der Ichheit aufgefaßt werden dürfen, warum denn nicht die Potenzen die das Leben zerstören, wie z. B. die Gifte in allen drey Reichen der Natur, da sie jene Wirkung doch nur wegen ihrer excentrischen Positivität hervorbringen.

Deßhalb konnte auch die alte Parsenlehre diese zerstörenden und jene erhaltenden Kräfte unter dem Nahmen der Dews und Fervers hypostasiren, und beyde als die dienstbaren Geister der beyden Urpersönlichkeiten (Ormuxd und Ariman) betrachten. Eben so hätte auch unser Theologe (da er bereits die positiven Factoren in den 3 Gegensätzen zur persönlichen Einheit durch Unterordnung verbunden hatte) mit gleichem Rechte dasselbe mit den negativen Factoren vornehmen können, ja müssen, da der Tod im Monadismus, gar nicht als schlechthinnige Negation des Lebens gedacht werden muß, wohl aber als eine Trennung der Elemente eines lebendigen Wesens.

Doch genug von dieser Verwandlung des

irreligiösen Ichs in ein religiöses Nichtich. Da die ganze Metamorphose doch nur zu dem Zwecke versucht worden ist, um einerseits den Begriff von der Einheit Gottes zu gewinnen, anderseits aber zugleich den von der substanziellen Verschiedenheit zwischen Gott und Welt (denn die substanzielle Identität ist ausdrücklich untersagt); so müssen wir diesen letzteren Begriff in genauere Betrachtung ziehen.

„Da jene Macht des Lebens, heißt es, nichts Gleiches in der Erscheinungswelt hat; so ist der Begriff von ihr, zugleich der Begriff des persönlichen Gottes in seiner substanziellen Verschiedenheit von der Welt."

Wahrlich! diese qualitative Verschiedenheit hat kein solideres Postament, als das religiöse Nichtich hat. Denn aus dem angeführten Grunde könnte die göttliche Macht des Lebens, bloß die Prärogative eines Superlatives in Anspruch nehmen, keineswegs aber die ursprüngliche Außerweltlichkeit.

Uibrigens war es sehr klug: Sich früher schon die Macht des Todes als ein Ich vom Halse geschafft zu haben. Denn später könnte Jene so gut, wie die Macht des Lebens, auf eine substanzielle Verschiedenheit

von der Welt Anspruch machen, und der Unitarismus des Absoluten wäre auf immer verloren gewesen.

Erwägt man überdies noch die Behauptung: daß die drey aufgezählten Gegensätze im Leben des Menschen nichts Anders seyen als Denkweisen d. h. Vorstellungen und Begriffe und diese Letztern keine abstracten, sondern wirkliche Empfindungen des Unangenehmen und Unsittlichen (Bösen) und daß eben wegen dieser subjectiven Denkweise die Welt mit ihren Freuden und Leiden, ihren Sitz und Ursprung im Vorstellenden habe; wo liegt unter solchen Voraussetzungen die Bürgschaft für die objective Realität des Gottesbegriffs, geschweige für die Außerweltlichkeit desselben, die hier mit der substanziellen (wesentlichen) Verschiedenheit als identisch coincidirt.

Uibrigens muß man bey jedem Anhänger eines monadistischen Systems darauf gefaßt seyn: daß er außer den objectiven Elementen der Welt, alles Andre in das subjective Denken verlegt. Weil nähmlich die Welt nur aus einfachen Stoffen besteht; so fällt bey Ihm, aller Zusammenhang der Letztern nur ins Subject hinein, er ist, außer dem Subjecte bloßer

Schein, kein Erscheinen in Folge der Beziehungen jener Elemente auf einander.

Und so erklärt es sich: Wie Taute allen Leiden und Freuden dieser Welt, nicht bloß den Sitz, sondern auch den Ursprung in Uns als Subjecten anweisen kann.

Auf derley subjective, wenn auch wirkliche Empfindungen oder Vorstellungen gründet sich (nach Ihm) auch der Glaube des religiösen Ichs, insofern er subjectiv das Streben ist zur gänzlichen Uiberwindung des dreyfachen feindlichen Gegensatzes. Allein diese Wirklichkeit im empfindenden und vorstellenden Subjecte ist noch keine Wirklichkeit jener selbstständigen Mächte außer und über dem Subjecte, von welcher doch der Gegenstand für das empfindende Subject abhängt, nähmlich Glück und Unglück — Billigung und Verwerfung — Leben und Tod.

Diese Brücke nun, die aus der Subjectivität nicht bloß auf die Objectivität, sondern auch auf die Jenseitigkeit der Mächte, die in unser Diesseits eingreifen, hinüberführt, verdient allerdings eine genauere Betrachtung.

Folgende drey Behauptungen (nach Ihrer Mit-

theilung) sehe ich als wahrhafte Quadersteine des einen Brückenkopfes an. „a. Die gänzliche Uiberwindung des religiösen Nichtichs (d. h. des irreligiösen Ichs) läßt sich bezeichnen mit dem Begriffe des vollendeten Vorstellens.“ —

„Nach diesem Zustande strebt das religiöse Ich nothwendig hin. — Hätte Es denselben erreicht; so hätte es zugleich volle Befriedigung gefunden, und sein Gegenstand wäre alsdann — Gott selber, der absolut selige — heilige — ewig lebende, durch den jede Sehnsucht gestillt wird.“

Sie werden daraus ersehen, Freund, daß das religiöse Ich im Menschen (wenn sein jetzt bloß eingebildeter Zustand des vollkommenen Vorstellens, ein gegebener für das Selbstbewußtseyn würde), sich selber — ohne weiteres als Gott ansehen müßte. Der Gottesgedanke käme auf diese Weise zu seiner Realität nur im Menschen keineswegs aber außer demselben.

Wie soll nun diese subjective Realität in eine objective, ja sogar außerweltliche — übergehen?

Und — wer hätte es geahnet — die Psychologie

hilft hier aus der schweren Noth. Diese lehrt nähmlich: „b. Daß eine lang unterdrückte Vorstellung, nur durch den Gegenstand, dessen Bild sie ist, in wiederhohlter Wahrnehmung aus dem Zustande der Sclaverey, erlöst werden könne.“ Und darum haben wir gelesen: „Wird Gott ein Gegenstand der Anschauung für den Menschen; so wird im Menschen der unvollkommene Zustand aufgehoben durch den in Gott angeschauten Zustand des vollkommenen Vorstellens.“

„c. Dieser Zustand wird endlich noch ein ursprünglicher genannt,“ weil das Streben des Menschen zu jenem Zustande, das Ziel in Gott (folglich Gott selber sammt seinem Zustande) voraussetzt.“

Unser Religionsphilosoph trägt diesmal, wie Sie sehen, an jedem seiner zwey Füße, einen Meilenstiefel.

Weil es einen Zustand des unvollkommenen Vorstellens gibt, dessen wir los werden möchten; so muß es auch einen vollkommenen Zustand geben, in welchem überdies der Sieg des religiösen Ichs von keinem Kampfe mit dem Nichtich bedingt ist, und dieser Zustand kömmt so gewiß außer dem Ich zu stehen

als jener unvollkommene in das Ich hineinfällt. Dies ist der erste Meilenstiefel. Wie sich doch die Zeiten ändern und die Köpfe mit ihnen!

Unlängst wußte sich die Speculation noch für solche Zustände zu trösten mit dem sogenannten Ideale, als einem zwar unerreichbaren, aber doch sehr wohlthätigen Ziele, weil Es das Streben des Menschen durch die Hoffnung wenigstens auf eine Annäherung im Athem erhielt. Jetzt aber sieht der Monadist solch ein Streben als einen Regreß ins Infinitum an, von dem Er als einem aufgelegten Widerspruche nichts wissen will.

Statt dessen scheint Er sich an die Beweisführung des Cartesius zu halten, der wie bekannt, den Gottesgedanken als eine „angeborne Idee vom allervollkommensten Wesen" behandelte und daher dieser ihren Ursprung nicht in der Negation der Unvollkommenheit der Weltwesen anweisen konnte.

Hiemit aber ist ein Einwurf noch nicht beseitigt, nähmlich in der Frage: Warum sollte der unvollkommene Zustand im religiösen Ich nicht mit der Zeit in den des vollkommenen Vorstellens übergehen können; etwa unter

der Voraussetzung der Unsterblichkeit des religiösen Ichs, und einer damit verbundenen Wanderung in günstigere Zeiträumlichkeiten?

Freylich würde das Ich in diesem Falle, seinen vollkommenen Zustand als einen göttlichen und sich selber deßhalb als einen Gott ansehen; allein was könnte auch dies Ihm schaden? selbst in dem Falle, daß Ihm, wie schon einem Feuerbach, der Gottesgedanke nur als das Spiegelbild seiner eigenen, nach Außen hin projicirten Vollkommenheit erschiene?

Sollte jedoch der unvollkommene Zustand, überhaupt das Loos der Endlichkeit seyn; so würde freylich die Frage sich einstellen: Wie kann jener aufgehoben und ein vollkommener an seine Stelle treten? Und hier tritt nun der zweite Meilenstiefel seinen Dienst an. Wird nähmlich der vollkommene Zustand eines andern Wesens außer dem religiösen Ich, zum Gegenstande der Anschaunng für dieses; so hebt diese neue Anschauung die frühere Anschauung auf, das endliche Ich wird dadurch ein Unendliches.

Und wahrlich! wer möchte nicht gerne an solch eine Metempsychose glauben, wenn diese nur nicht

vom endlichen Ich mit einem Preise bezahlt werden müßte, der an das Fabelhafte gränzt. Das Ich soll nähmlich aufhören, dieses Ich zu seyn, um ein anderes Ich zu werden. — Allein — was ist in diesem Falle Alles Andere, selbst Gott für das religiöse Ich; wenn dieses kein Ich — kein Selbst — mehr ist? Kann der Geist im Menschen sagen: Gott und seine Seligkeit ist mein Gewinn, wenn Er sich selber verlohren hat? und daher nie wissen kann: was Sein und was Gottes ist?

Und doch hat es diese Theorie auf solch einen Verlust abgesehen, denn nur unter dieser Voraussetzung kann sie den religiösen Glauben Forderungen an den Menschen stellen lassen, wie vor allem diese: „Alle Fragen der speculativen Theologie sind schlechthin abzuweisen, folglich auch diese: Auf welche Weise Gott in den Zustand seines ursprünglichen und vollendeten Vorstellens gekommen seyn möge? ferner: Wie sowohl Gottes Verstand, als auch sein Wille — jeder auf absolute Weise — wirksam seyn könne?“ Derley Interdicte aber sind nicht gemacht: den Glauben selber in seiner Auctorität zu erhalten, denn der Glaube ists

ja, der folgenden Begriff von Gott als den vollen aufstellt in den Worten: „Gott ist ein wirklich religiöses Ich, im ursprünglichen Zustande des vollendeten Vorstellens, der aber dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes nicht zukömmt, weil er nur dem Urbilde eigen ist.“

Wenn aber dem Ebenbilde jene Fragen verbothen sind, wozu prädicirt die Theorie diese Ebenbildlichkeit vom religiösen Ich des Menschen? Etwa dazu, weil Religion der Glaube selber ist, und sein Begriff der des religiösen Strebens: das religiöse Nichtich in dieser Welt zu überwinden?

Aber — wie zuträglich wäre es nicht für die Lösung dieser practischen Aufgabe: Zu wissen, wie im Gotte der Zustand des vollkommenen Vorstellens sich eingestellt habe? — Da lobe ich mir abermal den alten Parsismus, der da der Menschenwelt verkündete: „Ihr streitet unter der Fahne des Lichtgottes, und sein Sieg über den Fürsten der Finsterniß ist auch der eure.“

Die neue Theorie aber verwirft Fragen und Antworten als aberwitzige und ungereimte, weil beyden alles Thatsächliche versagt ist, und mit

diesem die unmittelbare Anschauung (Erfahrung), auf welcher sich allein ein absolutes Wissen von Gott erbauen lasse. Unser Wissen von Gott dagegen stützt sich bloß auf ein mittelbares Anschauen innerhalb der Grenzen des Gegebenen.

Daher erklärt Sie auch: „daß der Gottesbegriff wie ihn uns der Glaube gibt, unser Erkenntniß von Gott, keineswegs über die Grenzen des Gegegebenen hinaus erweitert.“ Worin besteht nun der Inhalt des Gottesbegriffes ohne alle Erweiterung durch den Glauben, der doch das Realprincip oder die objective Seite der Religion genannt wird.

In den drey Begriffen: Vorsehung — Erlösung — Unsterblichkeit, die ihr Fundament in den drey Gegensätzen der Erfahrung von Glück und Unglück, Gut und Böse, Leben und Tod haben sammt dem Streben des religiösen Ichs: das irreligiöse Moment in ihnen zu überwinden. Jene Begriffe werden daher auch als die subjective Seite oder als Formalprincip (Erkenntnißprincip) bezeichnet, wie wir gesehen haben. Der Begriff von Gott, wie ihn der Glaube gibt,

ist also abermal nur ein Postulat der sogenannt practischen Vernunft, welches diesmal seine theoretische Basis in der Dynamik und Statik der Vorstellungen des psychologischen Ichs hat.

Von welchem Gewichte dieses Ich ist, weiß mein Freund besser als ich, und wird daher auch das Opfer nicht so hoch anschlagen, dem Es sich unterziehen muß, wenn Es in den Zustand des vollkommenen Vorstellens, und durch ihn in die Göttlichkeit selber übergehen will; wie dieses Ihm vom religiösen Glauben und vom positiven Christenthume unter dem Nahmen „Gottes Anschauung“ verheißen wird.

Dieser Glaube ist nun wahrhaftig die Prachtblüthe an dem Cactusgewächse dieser Religionsphilosophie — das Wunder, welches alle Räthsel des Lebens löst, ohne daß Er von diesen Lösungen das Geringste profitirte. Er erinnert gewaltig an das alte und bekannte aus den Tagen der Reformation: Credo, quia absurdum est *). Ein wahrhaft wunderliches Wunder. Der Glaube

*) Luther sagt: das Gnadenlicht streitet mit dem Vernunftlichte. Das natürliche Licht muß verworfen werden, dann geht erst ein neues Licht — der Glaube — auf.“

soll nähmlich das Realprincip oder die objective Seite der Religion seyn, und doch fällt er ins Subject hinein da seinem Gedanken von Gotte, kein Gegenstand in der äußern Erfahrung entspricht; alle innere Erfahrung aber sich ergänzen muß durch ein Gegebenes, um ein Wirkliches zu seyn. Er soll eine Naturkraft vom eigentlichen Leben seyn, und doch ist dieses ein wahrhaft Uibernatürliches. Denn wie wir gehört, müßte ja schon die Macht des Gegebenen, als eine göttliche bezeichnet werden, wenn sie nicht eine begrifflose wäre. Die Begriffe ohne Widersprüche haben also Ansprüche auf Göttlichkeit zu machen. Und doch sollten anderseits die Begriffe mit allem Gegebenen wieder verworfen werden, um den Gottesgedanken zu gewinnen, „weil Alles, was uns vor Augen und unter den Füssen liegt, unmöglich Gott seyn kann, obschon der Monismus dies behauptet.“ Und abermal wird den religiösen Begriffen ihr Ursprung in einem Naturzwange angewiesen d. h. in dem Zwange, den die gegebenen Gegensätze auf den religiösen Menschen ausüben.

Die Monadenlehre ist hier in einem seltenen Zwiespalte befangen, da sie Anstand nimmt: mit den Vor-

stellungen vom Gegebenen so zu verfahren, wie der Monismus mit den Allgemeinbegriffen umgeht, wenn er diese vergöttert.

Der Glaube soll endlich die festeste Uiberzeugung seyn, vor welcher jede Gewißheit verschwindet.

Die größte Festigkeit aber ist offenbar jene, die nicht bloß den Zweifel, sondern selbst die Möglichkeit desselben ausschließt, und jene legte die mittelalterliche Theologie nur dem Wissen, nicht aber dem Glauben bey, der daher auch zu jenem sich verhält, wie die Zeugung zur Uiberzeugung.

Fragen wir weiter um den Inhalt jener felsenfesten Uiberzeugung, so wird uns die Identität des Menschen mit Gott nahmhaft gemacht.

Aber auch hinzugesetzt: diese sey keine substanzielle Identität. Und wie so nicht? „Weil von dieser keine positive und historische Religion etwas gewußt habe, wie denn auch jene nur das Erzeugniß der Wissenschaft (seit Kant vorzüglich) sey."

Allein in den positiven Religionen liegt gar viel, wovon die Mehrzahl der Gläubigen sich keine Rechen-

schaft zu geben weiß, wohl aber die spätere Wissenschaft, die sich daher zu jener verhält, wie die Uiberzeugung zur Zeugung in ihrem unmittelbaren Producte.

Der tiefre Grund aber, warum der Monadist die substanzielle Identät abhorrirt, ist in den Worten niedergelegt: „Was uns unter den Füßen und vor Augen liegt im Verein mit allen Begriffen, das kann nicht Gott seyn und heißen, wie die Monisten thun.“ Es ist also offenbar das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern was dieser Religionsphilosophie so mißfällt.

Allein — wie gedenkt denn Sie selber das Verhältniß des Menschen als eines Ebenbildes zu Gotte als dem Urbilde zu bestimmen?

Ist denn der Zustand des vollkommenen Vorstellens von dem des unvollkommenen — nicht bloß dem Grade nach verschieden, und findet sich denn dieser bloß quantitative Unterschied nicht auch zwischen den Momenten des Begriffes ein?

Doch der eigentliche Grund von der höchsten Festigkeit des Glaubens liegt darin, „weil dieser an keine Bedingung, wie andre Gewißheiten, gebunden

ist.“ Solch eine Bedingung ist die Widerspruchs-losigkeit. „Widersprüche aber stellen sich nur ein bey Erfahrungsbegriffen.“ Wahrlich! Eine Naturkraft, der selbst die Widersprüche aller Art nicht beykommen können, wie sollte sie nicht die feste ste seyn und heißen? Auch haben wir bereits gehört: daß sie in dem Maaße an Spielraum gewinne, je weniger sie von der Erfahrung entlehnen kann, wie dies z. B. bey der Unsterblichkeit der Seele der Fall ist. Contra spem sperare — darin besteht also das eigentliche Leben des Glaubens als Naturkraft. Seine Kraft scheint eigentlich eine setzende zu seyn, die auch da zu setzen nicht ansteht, wo gar Nichts ist, d. h. kein Gegebenes, was dann nur noch schlechthin zu setzen wäre.

Und so erklärt es sich: Wie der Monadist ihr sogar den Schöpfungsbegriff als ihr Werk vindicirt. Da aber durch diesen Begriff allein der Monadismus in den Adelstand einer christlichen Philosophie erhoben wird, von welchem der Monismus immerdar ausgeschlossen bleibt; so darf es uns nicht langweilen: sein Diplom umständlicher zu untersuchen.

Vom Gegebenen, heißt es, geht zwar das religiöse Ich aus; allein Es strebt doch nach einem Nichtgegebenen, nach einer außerweltlichen Macht, von welcher das Gegebene selber den Ursprung hat, da Gott als der Geber alles Gegebenen, der Weltschöpfer heißt.

Ich kann, nach dem Vorausgeschickten, jetzt ganz absehen von jenem Streben, das Gegebene zu transcendiren; da dieses doch nur in gewissen Individuen als ein appetitus spurius sich einstellt, wenn diese nähmlich vergessen haben: Seit Wann sie Monadisten geworden sind. Es ist gewiß keinem Parsen eingefallen: nach der Zeruane akarene sich zu sehnen, seitdem diese in der Geburt der Zwillinge (des Ormuzd und Ahriman) ihr Leben eingebüßt. Und so sollte es auch keinem Monadisten mehr in den Sinn kommen: nach einem Geber für das Gegebene zu fragen, seitdem er es aufgegeben hat: Aus dem Geber die Gaben zu deduciren.

Wenn Gott aber nur wegen seiner Freygebigkeit den Nahmen des Schöpfers verdient; so steht es mit diesem Begriffe in der Monadologie nicht besser

als es mit demselben stand in der Mystik des weiland Meister Eckarts im dreyzehnten Jahrhunderte. Dieser sagte nähmlich: „Mein äußerer Mensch schmeckt alle Creaturen als Creaturen, Wein als Wein, Brod als Brod. Mein innerer Mensch dagegen schmeckt Nichts als Creaturen, sondern Alles nur als Gabe Gottes. In allen seinen Gaben aber gibt Gott nur Sich selbst.“

Und ein andermal: „In dem Geschmacke, worin Gott sich selber schmeckt, schmeckt er alle Creaturen nicht als Creaturen, sondern als Gotte.“

Ist aber der Inhalt der Gaben identisch mit dem Inhalte des Gebers; so ist dieser nun und nimmer ein außerweltlicher seit dem Eintritte der Welt, sondern höchstens ein überweltlicher für den Fall, daß Er noch als Geber stehen bleibt neben den Gaben. Dieser Fall aber ist kein schlechtweg nothwendiger, weil der Geber in seinen Ausgaben Sich selber vergeben d. h. lebendig begraben kann; wie wir dies im Leben der Natur finden, wo das Princip desselben als numerisches Eins nicht mehr vorhanden seyn kann, wohl aber als das Real-Eine in Vielen (relativ in Allen), weil Es sein Bewußtseyn nur in dem Be-

griffe, als einer formalen Einheit des materiellen Vielen gewinnt. Bewußtseyn aber und Seyn müssen sich stets decken, wenn jenes die Offenbarung des Seyns und dieses in Jenem sich selber bezeugt.

Vom Schöpfer sagt Meister Eckart weiter:

„Schöpfen das ist ein leichtes Ding, das thut man wann und wie man will. Aber, was ich mache, das mache ich selber, und in und mit mir selber, und drücke mein Bild zumal darein. Gott aber sprach: Wir machen einen Gleichen, Wir in dem Rathe der heiligen Dreyfaltigkeit.“

Und wenn der Theologe Comenius, und der Philosoph Cousin in Frankreich auf die Frage: Qu' est ce que ce Creër? keine andere Antwort finden als die: C'est Causer; so haben diese Meister so wenig als der mittelalterliche Eckart eine christliche Antwort gegeben. Wodurch sich jedoch Taute von allen dreyen unterscheidet ist seine Protestation: den Begriff der Schöpfung als einen Act des Schöpfens zu behandeln — aus dem Grunde, weil der Act nichts Gegebenes sey und daher auch alles Wissen übersteige, überhaupt gar kein Problem der Philosophie sey, woraus sich zu-

gleich erkläre: Wie jede versuchte Lösung nur eine verunglückte habe seyn können.

Allein dieser angeführte Grund ist eigentlich nur die Schale vom Kerne als eigentlichem Grunde.

Wollte Taute diesen den Lesern vorlegen; so würde er dies etwa in folgenden Worten thun:

Wenn ich mich auf die Action des Gebers einlassen wollte; so müßte ich den Geber als Causalität und die Welt als ihre Wirkung auffassen d. h. ich müßte mich überhaupt auf das Werden — auf den Uibergang des Einfachen ins Vielfache und Manigfaltige, kurz auf den Widerspruch aller Widersprüche einlassen.

Wenn ihm nun Jemand an eine andre Behauptung erinnerte, nach welcher es nur in den Erfahrungsbegriffen Widersprüche geben könne, unter diese aber der Gottesbegriff nicht gehöre; so wissen wir freylich nicht: Wie sich unser Monadist aus der Schlinge ziehen würde.

Von Füchsen erzählen uns die Jäger: daß Füchse wenn sie mit ihrem Schweife im Fuchseisen eingeklemmt

sind, sich lieber den Schweif abbeißen als sich fangen lassen.

Wir sind daher der maßgeblichen Meinung: daß aus dem Hervorgehen einer Welt aus dem Absoluten so wenig folge: daß in der Welt abermal ein Werden eintreten müsse; als der Glaube je sich werde einreden lassen: daß zu den drey Personen in der Gottheit je eine vierte hinzutreten könne. Wir können uns abermal auf den mittelalterlichen Meister berufen, wenn dieser sagt: „Gott ist allzeit wirkend im Nun der Ewigkeit, und sein Wirken ist das Gebären seines Sohnes. Dieses ist aber ohne Mittel des Willens; darum heißt der Sohn auch das Bild und Wort des Vaters. In diesem Worte spricht der Vater meine und deine Seele aus. Der Vater gebärt ohne Unterlaß seinen Sohn und ich sage sogar: Er gebährt mich, seinen Sohn nach seinem Wesen und seiner Natur. Und in demselben Werke empfängt zugleich der heilige Geist sein Wesen und wird von Mir wie vom Gott." Wie so? „Ich bin in Gott, und nimmt der heilige Geist sein Wesen nicht von Mir; so nimmt Er es auch nicht von Gotte." —

Aus dieser Stelle kann Taute lernen: daß, wenn

die Schöpfung der Seelen mit dem göttlichen Ternar zusammenfällt; dort so wenig, wie hier ein eigentliches (zeitliches) Werden Statt finden könne.

Sollten wir uns jedoch irren: daß Taute mit jener Protestation nur der Kategorie der Relation sammt ihrer Trilogie und dem Denkgesetze des zureichenden Grundes habe ausweisen wollen; so müssen wir ihn doch noch darauf aufmerksam machen: daß die absoluten Idealisten unserer Zeit ebenfalls gegen die Schöpfung als Thatsache, und hiemit zugleich gegen den Act (als Anfang der That) protestiren *).

*) „Es bleibt ewig unbegreiflich: Wie Gott Etwas erschaffen konnte, das wesentlich von Ihm unterschieden und sofort entgegengesetzt ist. Darin liegt der Fluch einer falschen Gotteslehre: daß ihr eine falsche Weltlehre auf dem Fuße nachfolgt, denn auch im Christenthume bleiben die beyden Glieder Geist und Materie (Unendliches und Endliches) unvermittelte Gegensätze. — Philosophischer Seits hat man daher die Schöpfung als solche auf die Seite geschoben und daran nicht unrecht gethan, denn die Philosophie will nur das Wesen ergründen. Seine Entstehung aber fällt außer ihre Sphäre. Das ist Sache der Religion: Thatsachen mit dogmatischer Gewißheit zu lehren. Thatsachen sind das Gerüst

Und ist es wahr, was das ausländische Sprichwort sagt: **Tous les extremes se touchent**; so sollten sich extreme Weltansichten nicht wie feindliche Brüder zerfleischen, wenn sie sich ihres gemeinsamen Ursprungs nicht schämen wollen. Und was nützt es dem einen Systeme: das andere einen Moloch zu schelten, wenn der Moloch in jedem von Beyden anzutreffen ist, wenn auch einmal als geheitzter und das andere Mal als bereits ausgekühlter Stiergötze.

Die Auskühlung aber kann auch den gefeyerten Moloch noch zu Theil werden. Und wenn der Monadismus noch nicht seinen Feuerbach gefunden hat, so kömmt es nur daher: daß mit der Abschaffung Gottes als des Gebers aller Gaben nicht gleich große Ehre verbunden ist wie mit der Enthauptung des Monismus, als diesem nähmlich sein apriorischer Denkprozeß, als erste vorweltliche Wirklichkeit des Absoluten abgesprochen wurde.

---

aller ihrer Dogmen, da sie Offenbarung seyn will, diese aber bloß in Thatsachen geschehen kann." So die Encyclopädie der Wissenschaften für die deutsche Nation im **IV.** Bande S. 239.

Sagt doch unser Monadist selber: Gott sey kein Problem der Speculation, wiewohl Ihm anderseits die Speculation als mangelhaft erscheint, „wenn sie das religiöse Problem übersehen wollte, da dieses (der Gottesbegriff doch wohl) eben so wie die andern Probleme gegeben sind, und sich im weltlichen Ich concentriren.“ Die Speculation aber glauben wir, hat das religiöse Problem noch nicht übersehen, wenn sie auch dem Gottesbegriffe alle objective Realität (Wirklichkeit) abspricht und nachweist: daß der Glaube, der so gut ins Subject fällt wie das Wissen, jenem Begriffe nicht ertheilen könne, was er selber nicht besitzt, indem selbst das Evangelium verkündet: daß Niemand im Gedanken seiner Körperlänge eine Elle zusetzen könne.

Keinen bessern Begriff vom Weltschöpfer würde Fortlage in seiner Religionsphilosophie anfstellen, wenn er dazu aufgefordert werden sollte. Das sehen wir schon aus seiner Sympathie mit der krausischen Philosophie und aus seiner Ansicht über die Philosophie des Mittelalters. Daß ihm aber die größere Sympathie mit dem hegelschen Monismus verborgen geblieben, der Grund hievon liegt in seiner Vorliebe für das Ple-

roma der alten Gnosis, welches bey ihm unter dem Nahmen „Raum“ auftritt.

Nach Fortlage aber gibts einen zweyfachen Raum einmal als innere Anschauung Gottes, und sodann als äußere Anschauung unter dem Nahmen — „Vision“ Gottes in der Welt.

Die innere wird auch „das, sich selber wissende Urwissen“ genannt. Das Wissen vom Urwissen muß aber das Urwissen als solches zu seiner Voraussetzung haben; so wie das Urwissen ein Seyn als Inhalt und als Subject desselben. Das „Sich wissende“ Urwissen verhält sich demnach zum Urwissen (des Seyns) wie die Uiberzeugung zur Zeugung oder wie die Verwirklichung des Seyn im Fürsichseyn zum Seyn an sich in seiner Unbestimmtheit. Jene als Bestimmtheit ist demnach die erste (oder primäre) Wirklichkeit Gottes.

Seine zweyte (secundäre) Verwirklichung fällt in die Welt (als Urstoff) herein, insofern sie ein Gegenstand für die Anschauung Gottes ist, die daher auch Vision heißt im Unterschiede vom Urwissen (Raume) Gottes. Jener Urstoff ist das Materiale zu Atomen,

deren „Verknotung“ mittelst „Bewegungskräften“ ein Product abwirft, welches Materie heißt.

Das absolute Seyn erlebt also wie im Monismus seine zweymalige Verwirklichung, wovon die letzte als Wirklichkeit, die erste als Möglichkeit der materiellen (bewußtlosen) Dinge bezeichnet wird, weil diese nur erst den Stoff (Elemente) zu den Atomen liefert. Der Unterschied zwischen Monismus und Monadismus (in Bezug auf die zweyfache Verwirklichung) läßt sich nun dahin angeben: daß die Idee bey Hegel in ihr grades Gegentheil (Materie) umschlägt, um ihre reine (vorweltliche) Kategorienwelt, sinnlich anzuschauen, wodurch Hegel zugleich den antiquen Dualismus von zwey realen Weltprincipen, in den Monismus umgesetzt, und dadurch als durchgeführter Aristoteles mit Recht von der deutschen Speculation begrüßt worden ist.

Vor solch einem gewaltsamen Umschlage aber im Leben Gottes hat sich Fortlage in seinem Systeme weislich gehütet, vielleicht in der Erinnerung: daß Jener nicht bloß von Schelling, sondern auch von Jahnhagel in der Wissenschaft verspottet worden ist. Bey Fortlage stellt sich daher jener Umschlag ganz geräusch-

los unter dem Nahmen Verbergung ein, und zwar innerhalb der Sphäre eines jeden Weltsystems (als einer Verknotung des Raumes), in welcher nähmlich das substanzielle Wesen (die göttliche Intelligenz) gefangen genommen und unterdrückt wird von den Stoffen und dadurch als Seelenloses in der Welt zum Vorschein kömmt. Es ist freylich sehr schwer zu capiren: Wie das, was ursprünglich (dem Inhalte nach) Intelligentes war, durch Coalition mit Seines Gleichen (Verknotung) seine Intelligenz verlieren und ein Geist- oder Seelenloses werden konnte. Denn selbst die Emballage des Intelligenten als eine stoffliche, bleibt immer noch eine gläserne, und ist nicht gemacht, dem Lichte den Durchgang unmöglich zu machen und dadurch der Intelligenz mit der Zeit selbst das Lebenslicht auszublasen, und hiemit in Finsterniß zu verwandeln. Sein Mitcollege Taute würde hier ohne weiters seine Zuflucht zum Glauben genommen haben, der als Naturkraft stärker ist, als ein Locomotiv mit einer Million Pferdekraft.

Aber auch diese Riesenkraft würde keinen zweiten Feuerbach abhalten, mit dem apriorischen Dop-

pelwesen dieses Systems (Gott und seine Vision) eben so zu verfahren, wie mit der zweymaligen Verwirklichung des Absoluten im Monismus, um sich dafür ausschließlich an die zwey Symbole jenes Doppelwesen (Mensch und Pflanze) zu halten.

Hiemit wäre zugleich ein empirischer Dualismus gewonnen, wovon der eine Factor als Subject, der andere als Object in ihm figuriren würde, und wodurch zugleich allem und jedem ruhelosen Streben der Speculation zur Transcendenz der Garaus gemacht, weil ihm für immer die Ruhe in der Immanenz des Göttlichen innerhalb der gegebenen Welt angewiesen würde.

Wir sahen ja schon im Jahre 1848 eine Parthey auftreten mit dem Plane: die Transcendenz im positiven Christenthume durch eine dualistische Immanenzlehre außer Cours zu setzen zunächst auf protestantischem Boden Deutschlands. Veranlassung dazu gab die Versammlung evangelischer Pastoren zu Wittenberg, als diese nähmlich „einen Ruf zur Buße an das deutsche Volk evangelischen Bekenntnisses und zur Gründung eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes (Conföderation) hatten ergehen lassen.

Jene Parthey nannte sich sogar eine theopantistische zur Bezeichnung ihres feindseligen Gegensatzes zum monistischen Pantheismus; wiewohl sie zugleich „Gott und Welt d. h. Geist und Materie“ als zwey sich denkende Größen, und das Verhältniß Gottes zum Menschen, wie das „zweyer concentrischen Kreise bezeichnete, von dem der umfassendere Kreis (Gott) zunächst von der Peripherie des menschlichen Bewußtseyns umsteckt (durchbrochen) sey*).“

Ihr Organ war die freie allgemeine Kirchenzeitung, die sich das Organ nannte für die demokratische Entwicklung des religiösen und kirchlichen Gedankens und Lebens in Deutschland. Jenes Organ ist freylich sehr bald verstummt, keineswegs aber der Geist, der durch dasselbe sich aussprach.

Und sollte Diesem die Zukunft eben so günstig werden wie vor Kurzem die Vergangenheit; so wird sein auferstandenes Organ eine vielgrimmigere Gerichtsposaune für die transcendenten Religionsphilosophien des

*) Siehe Lydia 1849. Zur Ansicht durch restaurirte Kirchenfenster. S. 524.

Monadismus werden; als jene war, die vor einigen Jahren den Erguß einer Zornschale über den Monismus Hegels verkündigte.

Denn jenes Organ wird in diesen Theorien, nicht bloß den Unverstand, sondern auch die Heucheley an den Pranger stellen, weil sie von dem Glauben an einen außerweltlichen Gott, den Schnabel vollnehmen; wo doch diesem Glauben als verkappten Atheismus nichts als die Schellenkappe gehört.

Denn wenn jenes Organ auch mit Niemanden darüber rechten und richten darf, wenn Jemand bey seiner subjectiven Unmöglichkeit: das Mannichfaltige aus dem Einfachen abzuleiten, bey Jenem als Weltganzen stehen bleibt, und wenn dasselbe Organ ferner selbst den Grund jener Undenkbarkeit unangefochten stehen lassen muß, der gewöhnlich in der Alleinherrschaft eines bestimmten Denkgesetzes aufgestellt wird; so wird jenes Organ sich doch nicht das Recht nehmen lassen: über die Consequenz und Inconsequenz in den monadistischen Systemen sein Urtheil abzugeben.

Warum sollte Es nicht die Frage an die Vertreter der Letzteren stellen: Warum kehrt ihr als Re-

ligionsphilosophen zu Dem zurück, was ihr doch aus eurem ontologischen Munde bereits ausgespieen habt? Wozu spielt ihr noch die Theologen, wenn ihr als Philosophen den Theos zuvor aufgegeben habt? Und doch könnt Ihr anderseits nur unter Voraussetzung dieses Theos die Forderung stellen: Alles bereits Gesetzte, überdies noch schlechtweg zu setzen — d. h. die Forderung: diese absolute Setzung immer an dem rechten Orte anzubringen d. h. beym Einfachen als der Bedingung alles Zusammengesetzten. Denn als schlechtweg Gesetztes ist doch nur das Absolute (als Seyn an sich) zu denken, welches sodann für sein Daseyn (als Seyn für sich) nur auf Sich selbst angewiesen ist, welches Daseyn daher allein dem Absoluten den Rahmen der Aseität erwirbt, keineswegs aber als dem Seyn.

Jene Forderung ist also nichts anders, als die: Alles Gegebene so anzusehen, als wäre Es ein Absolutes, was Euch doch kurz zuvor noch als ein Bedingtes galt, sonst hättet Iht nie den Versuch machen können: Dasselbe aus dem Unbedingten abzuleiten. An dieser Ableitung verzweifelt Ihr allerdings, und Wir lassen auch eure Verzweiflung. Aber wir müssen es

Euch als eine Inconsequenz erster Classe vorhalten, wenn Ihr von Nun an Euch selbst anmaßt zu behaupten: das Absolute habe immer nur in der Form der Vielheit und Manigfaltigkeit der einfachen Wesen als Urelementen existirt, aus denen sich die gegebenen Dinge dieser Welt entweder von selbst zusammensetzen, oder vom zusammenfassenden Denken zusammengesetzt werden. Denn Euch steht kein anderes Recht zu, als den ganzen Handel so unentschieden stehen zu lassen, wie er dasteht: Ob nähmlich das Gegebene wegen seiner Unableitbarkeit, entweder eine Absolutheit ansprechen dürfe, oder auch keine, weil diese Unableitbarkeit möglicher Weise, auch in der Unbehilflichkeit des denkenden Subjectes ihren Grund haben könne.

Ihr aber greift doch nach der Entscheidung im Entweder und macht in dieser das Geständniß: daß Ihr des Absoluten (und des Gedankens an Dasselbe) keineswegs los geworden, obschon Ihr dasselbe in der Form der Einheit nicht mehr brauchen könnt. Und doch wäre es grade diese Letztre, die Euch die Vielheitsform des Absoluten noch eine Zeitlang am Leben und bey Ehren erhalten könnte, wenn Ihr nähmlich euch zu

der Behauptung entschließen könntet: daß das Eine Absolute grade dadurch zur Welt geworden sey, indem Es seine ursprüngliche Einheit aufgegeben, und in eine Vielheit und Mannichfaltigkeit auseinandergefahren sey. Diese Weltansicht verdiente sogar den entschiedenen Vorzug vor der monistischen, welche das Absolute als reale Einheit, neben der realen Vielheit (als Form Jener) fortbestehen läßt *). Eure Ansicht wäre nämlich durchgeführtes (wenn auch gleichfalls verabsolutirtes) Naturleben, vorzüglich dann, wenn Ihr jenen Uibergang aus der Einheit in die Vielheit noch dadurch motiviren wolltet: daß Ihr ihm das Ziel in der Subjectobjectivirung des Einen Absoluten anwieset.

Die subjective Seite im Leben des Absoluten (euer — bisher sogenanntes — zusammenfassendes Denken) hörte hiemit freylich auf, ein bloß regulatives Princip zu seyn. Sie constituirte nähmlich mit der objectiven und untergeordneten Seite das Selbstanschauen

*) Jene coexistente Einheit verdankt der Monismus nur dem unbeabsichtigten Einschlage des denkenden Geistes, der in Hegel seine Ichheit richtiger erfaßte als in Herbart.

und das dadurch bedingte Bewußtseyn des absoluten Principes. Und zugleich hättet Ihr die Grundlinien für jede Religionsphilosophie geliefert, die sich mit der Ichheit oder Persönlichkeit des Absoluten befassen will.

So viel über den möglichen Conflict der Theopantisten mit den monadistischen Religionsphilosophen in der Zukunft. Wollten diese aber nicht eingehen in den neuen Vorschlag: die Transcendenz in der Religionsphilosophie aus Liebe zur Consequenz aufzugeben; so würde ihnen nichts anders übrig bleiben, als entweder zum verlästerten Monismus überzutreten, oder den empirischen Dualismus von Geistes- und Naturleben sammt den Resultaten der Idee und des Begriffes zu ergreifen, der auf den qualitativen Dualismus von Gott und Welt führt, und im Leben Gottes, als des selbstbewußten Absoluten, den Weltgedanken findet, dessen Realisirung das Eine dreygliederige Universum ist als Ebenbild des dreyeinigen Gottes. — Von den Anhängern dieser dualistischen und transcendenten Weltansicht läßt sich auch nicht sagen, was die Monadisten gern allen neuern Philosophen zum Vorwurfe machen,

daß diese nähmlich ein Wort Kants gar nicht verstanden hätten. Dieses lautet: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß nähmlich ein Wesen (das wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen) gleichsam zu sich selber sage: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und außer Mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen Etwas ist; aber — woher bin Ich?“ Hier sinkt mir alles unter, die größte wie die kleinste Vollkommenheit schwebt ohne Halt vor der speculativen Vernunft, die es nichts kostet, die eine wie die andere, ohne das mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.“

Woraus erklärt es sich aber: daß einem Kant die obige Frage Gottes an Sich selber, so unabweisbar als unerträglich zugleich war?

Folgende Bemerkungen Kants über den ontologischen Beweis vom Gottes Daseyn mögen die Beantwortung einleiten. Er sagt unter andern: „daß man zwar von jeher, von einem absolut nothwendigen Wesen gesprochen, sich aber nicht die Mühe gegeben habe zu verstehen; Ob und Wie ein solches Wesen

denkbar; statt dessen aber habe man sein Daseyn zu beweisen gesucht.“ Er fährt fort: „Eine Nahmenserklärung des Begriffes von solch einem Wesen ist zwar leicht. (Es ist jenes Wesen, dessen Nichtseyn unmöglich ist); aber man wird hiedurch um nichts klüger in Bezug auf die Bedingung, die es unmöglich machte: das Nichtseyn dieses Wesen, als ein schlechtweg undenkbares anzusehen. Man hat sogar den Begriff von diesem Wesen durch Beispiele zu erläutern gesucht. Allein diese Beispiele beziehen sich nur auf die Nothwendigkeit im Zusammenhange des Subjectes mit dem Prädicate im logischen Urtheile; beweisen aber die Nothwendigkeit des Subjectes keineswegs. Daß ein Triangel drey Winkel haben müsse, oder, daß Gott allmächtig seyn müsse, sind wohl nothwendige Urtheile, sobald die Subjecte gesetzt werden. Allein welche Mühe macht es denn: die Subjecte wegzudenken? Hiemit aber ist alle — innere und äußere — Nothwendigkeit verschwunden.“

Was lernen wir nun aus diesen Bemerkungen Kants? Wenn das Ich in der Frage Gottes: Woher denn bin Ich? nichts besseres wäre als ein Subject im logischen Urtheile; so verhielte sich das Ich zum Prä-

dicate (Seyn) wie das Moment der Einzelheit zum Momente des Allgemeinen in einem und demselben Begriffe. Jenes Moment aber (auch das Individ genannt) wegzuwerfen, kostet dem begrifflichen Denken freylich nicht viel — deßhalb: weil die Gattung als solche doch fortbesteht, wenn auch die einzelnen Individuen wechseln. Jene ist das Ewige, diese sind das Sterbliche auf dem Boden des Begriffes.

Kant konnte aber vom Ich des sogenannt höchsten Wesens keine bessere Vorstellung sich machen, als, wie er diese vom Ich des Menschen bereits besaß.

Dieses Ich aber war eine von den vielen Categorien (als Allgemein- oder Stamm-Begriffen), zu welcher die einzelnen Subjecte nur das Besondere oder den empirischen Stoff lieferten, um auf diese Weise mitsammen die ganze Wahrheit (in ihrer subjectiven und objectiven Realität) zu constituiren.

Der Ichgedanke aber wird so wenig durch eine Categorie gedacht, daß er vielmehr die Quelle aller Categorien ist, vor allem aber jener der Relation. Jenes Seyn — welches sich als Seyn erfaßt, wenn Es seine Thätigkeit auf Sich als Causales Princip bezieht,

dieses Princip aber vor seiner Wirksamkeit als Ur-Sache voraussetzen muß — solch ein denkendes Seyn ist das Ich und weis daher auch sehr guten Bescheid zu geben, wenn es sich fragt: Woher bin Ich, sowohl als Seyn oder Wesen, wie als Form des Wesen, d. h. als Wissen. Noch leichter aber, glaubt solch ein Ich, sollte Gotte selber die Antwort auf seine Frage werden Wer bin ich? (wenn Er sie überhaupt stellt); Und Er hat jene Frage beantwortet in den Worten: „Ich bin der ich bin" d. h. Ich bin Daseyn durch Mich selber als Seyn schlechthin, welches daher auch von Ewigkeit her, dieses Seyn durch Selbstbestimmung zum Selbstbewußtseyn aufgehoben hat.

Weil aber der menschliche Geist, wenn er sich als seyend denkt, Gott nothwendig als seyenden mitdenkt; daraus folgt noch gar nicht: daß Gottes Wesen, der Qualität nach, ein nothwendiges sey; das hieße den Erkenntnißgrund mit dem Gegenstande der Erkenntniß verwechseln. Gott ist vielmehr, weder als nothwendiges noch als freythätiges Wesen zu denken, so lange mit diesen Quantitäten eigentlich nur creatürliche Sub-

stanzen bezeichnet werden. Gott ist daher schlechtweg von Beyden verschieden, wie Er allein der Seyende schlechtweg ist.

So haben die romantisch dualistischen Religionsphilosophen jenes merkwürdige Wort Kants verstanden. Möge dieses Verständniß zugleich die Veranlassung zu einem tiefern Gedanken vom Schöpfergotte werden, als der obige war vom Geber aller guten Gaben. Denn wer Sich selber gibt d. h. sein Wesen mittheilt, ist allerdings ein Geber, deßhalb aber noch kein Schöpfer.

Sollten Sie, Freund Peregrin! mit dem Inhalte dieses Lucas-Zettels zufrieden seyn, so werde ich den Beweis dafür in der Antwort auf eine Frage erblicken, die mir unlängst ein Urtheil über Ihre Leistung sehr nahe legte. Jenes ist in der Zeitschrift für lutherische Theologie im 1. Hefte 1854 S. 75 zu lesen und lautet: „Es gibt vielleicht Niemanden in unserer Zeit, der sarkastischer, schärfer, unermüdlicher, wenn auch unendlich argwöhnisch — durch seinen Standpunct in der Philosophie in diesem Punkte mißtrauisch — es gibt vielleicht Niemanden, der unerbittlicher den Pantheis-

mus in allen Formen und Windungen in die geheimsten Masken und Schlupfwinkel — und nicht bloß bey Uns Evangelischen, sondern auch bey seinen Glaubensgenossen verfolgt, als P. N. — Sind ihm auch dafür wenig Segnungen von Seite der römisch-katholischen Theologie zu Theil geworden; so mag es uns doch ziemen: ihm in der erwähuten Hinsicht Anerkennug zu bezeugen. Ich nenne seinen Nahmen mit großer Ehrerbiethung und Dankbarkeit." Meine Frage aber ist diese: Ist Ihr dualistischer Standpunct die Quelle Ihres Argwohns, oder liegt diese auf dem Wege zu jenem Standpuncte, den Sie auf der Taborhöhe des gelobten Landes gefunden? — Möge meine Frage Sie bey guter Laune treffen, um die Erhaltung derselben ist mir nicht bange. Und macht sie sich Luft in einer Antwort; so gibt ein Wort das andere und hiemit eröffnet sich vielleicht eine neue Correspondenz für das neue Jahr, an dessen Schwelle wir bereits stehen.

Ihr semper et ubique

dankschuldigster

Lucas.

XII. Brief.

Lieber Lentigo — Zettel-Lucas!

Was magst Du wohl wieder im Schilde führen mit Deiner Frage am Schluße Deines letzten Schreibens, welche dieses in der That zu einem abergläubischen Lucaszettel stempelt; vor Zeiten allerdings ein probates Mittel in der bäuerlichen Hauswirthschaft, um die Milchmassa in Butterklöße zu verwandeln. Mir aber könnte das Blut in den Adern gerinnen, wenn ich wüßte: daß jene Frage in allem Ernste an mich zur Beantwortung gestellt wäre.

Solltest Du wirklich meine Mittheilungen aus meinen Studienjahren vergessen haben, zu welchen auch diese gehört: daß ich vormals aus dem Lager Wolfs und Krugs in das eines Jacobi übergegangen sey, weil ganz bezaubert von seinem Kerngedanken: daß die Vernunft des Menschen das Auge, und Gott das Licht für jenes sey; und daß, wie das physische Auge sonnenhaft seyn müsse, um die Sonne wahrnehmen zu können; so auch das geistige Auge mit göttli-

cher Kraft gestählt seyn müsse, um Gottes Wesen und Daseyn unmittelbar zu empfinden und mittelbar zu denken. Ich werde Dir auch schwerlich verschwiegen haben: daß mir zur gänzlichen Verballhornung in dieser Schule nichts gefehlt habe, als zu wissen: daß schon der große Augustin die Vernunft (mens) das Auge des Geistes (anima) genannt habe.

Denn was die Bemerkung St. Augustins betrifft: daß dieses Geistesauge im Menschen, doch nicht von derselben Natur sey, wie Gott als das Licht; indem dieser der Schöpfer, jenes aber, wie der ganze Mensch — nur Geschöpf sey; jene Bemerkung würde ich bald unter die leeren Voraussetzungen verwiesen haben, durch das jacobische Axiom: Gleiches wird nur vom Gleichem erkannt. — Gewiß aber habe ich Dir mitgetheilt: daß mich vor gänzlicher Fixirung der jacobischen Idee die damaligen Forscher und Interpraeten des Naturlebens bewahrten, welche unter andern, das Auge diese microcosmische Blüthe auf dem Stamme der Natur, als organisirtes Licht, höher als das Sonnenlicht (dem Werthe nicht der Zeit nach) aufstellten. Ich aber konnte unmöglich die menschliche Vernunft über die gött-

liche Intelligenz stellen; und daher hatte ich von Nun an zu wählen — nicht mehr zwar zwischen dem halben oder ganzen Pantheismus (der Transcendenz und der Immanenz), wohl aber zwischen Monismus jeder Art und dem Dualismus im christlichen Sinne, d. h. zwischen der Emanations- und der Creationstheorie.

Und welche Wahl ich getroffen, das weißt Du nicht bloß; sondern Du weißt sie auch zu würdigen. Und doch fällt Dir noch die Wahl schwer: Ob Du meinem sogenannten Argwohne, d. h. meinem Mißtrauen in die Verheißungen der Tagesphilosophien, die Pfahlwurzel in meinem dualistischen Standpunkte, oder in irgend Etwas außer demselben anweisen sollst.

Ein gebranntes Kind, sagt man wohl, fürchtet das Feuer; aber diese Furcht schadet so wenig dem Kinde und seiner Umgebung, als dem Weltmanne das bekannte: „Trau schau Wem" je geschadet hat, wenn es ihm auch noch nicht genützt haben sollte. Was ein Anderer treuherzig als Argwohn, hättest Du richtiger als Elegie auf die sogenannte Einheit der göttlichen und menschlichen Natur bezeichnen können, in der

man so gerne den großen Fund der Reformation erblickte; bis endlich in unsern Tagen, die teutonische Speculation, die zwey Coefficienten jener Einheit nöthigte, ihre Rollen gegeneinander auszutauschen. Gott hatte nun von seinen An- und Fürsich, das letztre an den Menschen abzutreten, und mußte mit dem magern Ansich sich begnügen; bis endlich der Mensch zum Danke dafür ihm auch dieses entriß als Etwas, was im weltlichen Fürsich sein Grab gefunden habe, ohne Hoffnung auf eine Auferstehung.

Doch — Dir mag diesmal wohl nur darum zu thun seyn, von mir zu erfahren: Ob ich das Jahrbuch Lydia auch im bevorstehenden Jahre fortsetzen werde.

Und für diesen Fall sende ich Dir ein trockenes Nein. Die Correspondenz zwischen uns Beyden wird also nicht mehr von der gottesfürchtigen Purpurhändlerin veröffentlicht werden. Als Ursache hievon kann ich sogar mittheilen: weil mir keine Ansicht mehr durch restaurirte Kirchenfenster gegönnt ist (was doch eine Hauptangelegenheit der Lydia war); seitdem der Sturm in der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche dieses Jahres auf seinem Zuge vom Westen nach Osten, mir durch

einen Windstoß die bunten Fensterscheiben eingedrückt hat, und es leicht konnte, weil sie alle sehr lose im Bleye saßen.

Zur Publication aber der Aussichten durch Kirchenfenster ohne mittelalterliche Scheiben, gehört auch ein neues Jahrbuch mit neuem Titel. Ananias und Saphira wäre allerdings der passendste. Aber wer ist der Ananias, wer die Saphira in unserer Zeit? Diese Fragen kannst Du Dir beantworten, wozu das neue Jahr Dir seine Dienste nicht versagen wird. — So eben aber kündigt die Kirchenuhr mit zwölf Hammerschlägen — nach der Apostelzahl unsers und aller Zeiten Herrn — die Mitternacht an — und darum keine Sylbe mehr vom alten Jahre, im neuen aber bleibt Dir wie immer, so überall gewogen —

Dein alter

Peregrinus Niger.

Aphorismen
über die
Gegenwart und Zukunft der speculativen Philosophie.

I.

[E]. Was die gegenwärtige Phase der Philosophie betrifft, so ist sie mit sich selbst viel zu sehr zerfallen, als daß sie mit Ansehen und Erfolg auf andere Wissenschaften wirken konnte. Sie hat momentan aufgehört eine Macht zu sein, denn ihre Kräfte sind zersplittert; sie wirken zwar allenthalben, aber auf controverse Weise, sie bekämpft sich selbst in ihren Gliedern und polarisirt sich selbst. Dieser Zustand einer kritischen Gährung, des Zerfalls und Widerstreites, der Rathlosigkeit, Vielköpfigkeit, die keine dominirende Schulauctorität in Schranken hält, ist Thatsache; der Terrorismus, mit welchem die letzte bedeutende Schule noch jüngst um ihre Existenz kämpfte, war schon das Zeichen ihres Verfalls. Unzählige Köpfe suchen, jeder auf seine Weise entweder Neues zu erfinden, oder Altes wieder zu beleben,

die allerneusten und jüngsten Stimmen rufen dazwischen: „Es gibt keine Metaphysik, überhaupt keine besondere Wissenschaft, die Philosophie heißt; die einzige wahre Philosophie ist, nichts Appertes mehr sein zu wollen; sie ist dahin gelangt, sich selber aufzulösen, und nur dieser letzte negative Act ist der sterbenden noch übrig.“ Und auch diese Erscheinung ist nichts Neues. Aber allerdings ein tief eingreifender Auflösungsprozeß ist eingetreten, das läßt sich nicht läugnen. — Das Bild, welches uns mit diesen Worten Chalybäus in seiner jüngsten Broschüre: „Philosophie und Christenthum“ von dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie zeichnet, ist eben kein erfreuliches aber — leider ein wahres.

Seit den letzten 15—20 Jahren wird man durch die literarischen Erscheinungen auf dem philosophischen Gebiete mit jedem Tage mehr zu dieser Uiberzeugung gedrängt, und nicht bloß Chalybäus, auch Andere haben sie wiederholt ausgesprochen, wenn vielleicht auch minder nachdrücklich.

Wenn solche traurige Geständnisse von Männern gemacht werden, die einen großen Theil ihres Lebens

mit philosophischen Forschungen hingebracht, und selbst Manches Namenswerthe geleistet haben; so meinen Andere, die aus Denkfaulheit oder Unfähigkeit einen instinktmäßigen Widerwillen gegen Philosophie hegen, und auf Alles, was nur den Anschein eines philosophischen Strebens hat, mit affektirter Verachtung herabsehen, — so meinen diese Andern: mit schadenfrohem Lächeln sich die Hände reiben und über solche Rechtfertigung ihrer längst und oft ausgesprochenen Einsicht triumphiren zu dürfen. Allein diese Schadenfreude, dieser Triumph kommt zu früh.

Denn, jene Geständnisse der traurigen Lage sind keine Bekenntnisse der Verzweiflung, — und eben weil sie dieses nicht sind, — weil diejenigen, welche solche Geständnisse ablegen, die sichere Hoffnung auf eine nahende, bessere Zukunft der Philosophie in sich hegen, — scheuen sie es nicht: Vom Verfalle der Philosophie in der Gegenwart, von Erlahmung philosophischer Kraft und Rathlosigkeit offen zu reden.

Wäre es anders, wäre das gegenwärtige Erlahmen der philosophischen Forschung ein wirkliches Sterben für immer; so wäre es von Seite ihrer Freunde

nutzlos, an ihrem Sterbebette noch dies Sterben ihr zu schildern; es wäre am klügsten, sie ohne Sang und Klang zu begraben, wie sie es auch verdiente. An Leichenreden, die mit und ohne Grund ihr nicht viel Gutes nachzusagen haben, würde es ja sicher nicht fehlen.

Ihr Zustand ist aber keineswegs hoffnungslos, er ist nur kritisch, — und zwar in der Art, daß der Patient sich selbst helfen muß. Darum ist es ganz zweckdienlich, ein möglichst getreues, wenn auch nicht sehr erfreuliches Bild seines Elends ihm vorzuhalten, ihn auf die Ursachen desselben aufmerksam zu machen, und auf die Weise: Wie er sich aus demselben erheben könne.

Mißlich ist es dabei nur, daß diese belehrenden und rathenden Freunde mehr oder minder miterkrankt sind, und der Arzt bekanntlich seine eigene Krankheit minder gut zu beurtheilen und zu heilen vermag, als die eines Andern.

Ein solcher rathender Freund der siechgewordenen Philosophie ist auch Chalybäus in seiner Eingangs genannten Broschüre. Er klagt, um bei dem Gleichniß zu bleiben, nicht bloß über dieses Siechthum, — er

sucht seine Ursachen so wie die Regel für seinen Verlauf zu bestimmen, und entwirft endlich einen ziemlich vollständigen Kurplan.

Wir sind nicht ganz seiner Meinung, weder in Bezug auf Diagnose noch in Bezug auf Therapie; aber wir halten dafür, daß der Mann, in beider Hinsicht doch mancherlei Wahres und Beherzigenswerthes ausgesprochen habe.

Da über Philosophie wie über leibliche Krankheit ein Jeder sein Urtheil abzugeben sich für berechtigt hält, vermuthlich aus ähnlichen Gründen, — so mag man uns gestatten: Ein Wort über gegenwärtige kritische Lage der Philosophie am Krankenbette derselben, mitzusprechen.

II.

Wer da weiß, daß er krank ist, der ist bereits auf dem Wege, geheilt zu werden, wenn dies überhaupt möglich ist und er es werden will, — denn nun wird er nach dem Arzte und den Heilmitteln suchen. Es stand darum vor zwanzig Jahren um die deutsche Philosophie weit schlimmer als gegenwärtig; denn damals

hielt sie sich für kern gesund, prophezeite sich selbst ein ewiges Leben, und wies jeden Zweifel an ihrer Unsterblichkeit mit Verachtung ab.

Dermalen sind es nur wenige Epigonen jener Zeit und ihre unreifen Schüler, welche in dem beglückenden Wahne fortleben, reden und schreiben, als seien sie längst oder doch bereits im Besitze des Schlüssels zur Lösung aller Räthsel, die das Leben bietet. Männer hingegen, deren Gehirn nicht in jener absoluten Philosophie sich verholzt hat, und die auch nicht erst das trockene Abc der Speculation mit keimenden Zähnen nagen, erkennen den traurigen Zustand der speculativen Wissenschaft und suchen sie aus derselben zu erheben. Sie suchen das Letztere auch auf einem, nahe zu richtigen Wege zu bewirken, — und wir meinen: Sie würden den einzig richtigen und wahren nicht verfehlen, wenn sie zuerst sich die Frage mit voller Aufrichtigkeit beantworten wollten: Was war es denn, das zuerst zum Zweifel an der Unsterblichkeit der absoluten Philosophie, das zuerst jene Kritik derselben veranlaßt hat, die sie ihres trügerischen Glanzes beraubte, — die Grundlosigkeit und Falschheit ihre Theorien auf-

wies, — und so ihrer Unsterblichkeit in kurzer Zeit ein Ende machte; freylich aber auch — dadurch uns zunächst in den von Chalybäus oben geschilderten gegenwärtigen Zustand versetzte.

Dem Letzteren hat sich (wie Seite 5 zeigt) offenbar diese Frage aufgedrängt, und er stand ihrer richtigen Antwort so nahe, als es ihm seine Confession erlaubte. Er meint nämlich:

„Ohne Zweifel liegt in all dieser Geistesarbeit (seit der leibnitzisch-wolfischen Schule bis nun) ein tiefer Zug nach dem Ziele hin, das der christliche Glaube unmittelbar erfaßt und in Besitz genommen hat, und die Philosophie steht insgeheim im Dienste desselben, ohne seine Dienerin zu sein; sie ist und weiß sich frei, ist eifersüchtig darauf, und wenn sie zugleich für jenen mitarbeitet; so thut sie es doch nur in dem Bewußtseyn des herrenlosen (ἀδεσπότως), Wahrheitswollens wie Platon sagt."

Wir sind nun auch der Ueberzeugung, daß die im Glauben erfaßte und in Besitz genommene christliche Wahrheit, daß die in den Gemüthern eingewurzel-

ten christlichen Ideen nicht nur die **causa primaria movens**, sondern auch **normativa**, nicht bloß das gebietende, sondern auch das richtende Gewissen der neuern Philosophie sei, — fast ungekannt bewegend und normirend, aber unwiderstehlich.

Wir möchten darum auf obige Frage antworten: Das, was zuerst den Zweifel an der absoluten Philosophie erregte und zur Kritik des stolzen System's aufstachelte, waren die, Eigenthum des Geistes gewordenen christlichen Ideen.

Eben diese Ideen waren aber auch das bewegende und Richtung gebende Princip für die absolute Philosophie selbst gewesen, insofern diese, in ihrem Fortschritte über Kant hinaus, jene auf speculativem Boden zu gewinnen, und damit das Endziel alles Wissensſterbens zu erreichen beabsichtigte.

Als sie jedoch auf dem von ihr eingeschlagenen Wege der Dialektik des bloßen Begriffs nur hohle Zeerbilder jener Ideen gewonnen, die sie nun triumphirend dem christlichen Bewußtseyn entgegen hielt, — mußte dieses, bei näherem Zusehen, gegen

die Identifizirung derselben mit ihren Vor- und Musterbildern protestiren. Es mußte gegen den Tausch protestiren, durch welchen jene speculativen Zeerbilder als die wahren Urbilder der Ideen angenommen werden sollten, in deren Besitz sich der durch das Christenthum erzogene Geist weiß.

Es mußte daher der Geist, um in diesem Besitze mit gutem Gewissen bleiben zu können, an die Kritik einer Philosophie gehen, die den Werth von jenem als einen eingebildeten ihm aufgewiesen zu haben, sich rühmte, — und er konnte nicht ruhen, bevor er sie der Lüge überwiesen hatte.

Als das den Geist zur kritischen Untersuchung des Fundaments der absoluten Philosophie und ihrer Dialectik treibende, und zugleich als Norm ihm dienende Princip, erscheinen uns also die christlichen Ideen.

Ist demnach Jene durch die Kritik vernichtet, d. h. als unbegründet und unbefriedigend zur Erkenntniß gebracht worden, so ist solches durch die Triebkraft dieser Ideen und nach dem, in ihnen gegebenen Maßstabe des geistigen Bedürfnisses geschehen.

Nicht zum erstenmale, — wie wir wenigstens meinen, haben in neuester Zeit diese Ideen ihre Function an der Philosophie in solcher Weise geübt.

Was hat wohl Kant bewogen, durch seine Kritik der theoretischen Vernunft darzuthun, daß die Theorien des Materialismus, Determinismus, Sensualismus, Atheismus, ihre Behauptungen nicht wissenschaftlich begründen könnnen, weil sie ihre Behauptungen über Etwas ausdehnten, was jenseits der Grenze des zu Wissen möglichen für den Menschen liege? Wohl schwerlich Anderes, als das, wenn nicht klar, doch lebhaft gefühlte Interesse an der Wahrheit jener Ideen, die diesen Theorien gegenüberstand und gegen welche sie ankämpften. Damit ist keineswegs gesagt: daß Kant wirklich mit der, auch deutlich sich bewußten Absicht an seine Kritik der theoretischen Vernunft gegangen, um die wissenschaftliche Grundlosigkeit jener Theorien darzuthun. Er kann recht wohl ohne diese Absicht, also — wie man zu sagen pflegt — frei von vorgefaßten Meinungen, an diese Arbeit gegangen sein; aber — nicht ohne das Interesse an jener Wahrheit, weil er sonst früher seinen Geist zur tabula rasa hätte machen müssen, was

aber nicht so leicht gelingt, als jene zu glauben scheinen, die vom Philosophirenden eine absolute Unbefangenheit bei seinem Forschen nach der Wahrheit fordern, d. h. die Ausschließung aller bisherigen Ansichten, wirklicher oder vermeintlicher Ueberzeugungen. — Fragen wir weiter: Warum Kant mit diesem Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, durch welches der Atheismus, Materialismus, Sensualismus aus dem Gebiete des Wissens verwiesen worden war, sich nicht begnügt?

Die Antwort liegt in demselben Resultate: Da nämlich über Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit, — Weltentstehung überhaupt — kein Wissen möglich ist; so kann man zwar nicht wissen: daß es keinen Gott gibt, — man kann aber auch nicht wissen: daß es Einen gibt; u. s. w.

Damit war nun offenbar jenem Interesse nicht Genüge gethan, welches wir als die tiefliegende Triebfeder seiner Kritik der Erkenntnißkraft uns denken. Dieses Interesse verlangt mehr, — und Kant sucht ihm zu genügen, glaubt ihm genügt zu haben durch die bekannten Postulate der praktischen Vernunft, die ihre Autorität auch über die theoretische ausdehnt,

und den geforderten Glaubensinhalt über den des Wissens stellt.

Als die Zielpunkte der Philosophie, und als ihre treibende Kraft, finden wir die christlichen Ideen auch bei Hegel wie bei Kant, nur werden sie von diesem mehr noch in ihrer richterlichen Autorität anerkannt, — während Hegel sich dadurch ihrem Gewichte entziehen zu können meint: daß er sie (so wie sie in christlichem Bewußtseyn sich finden) bloß in der Sphäre der Vorstellung als kompetent anerkennt; — über diese aber das absolute Wissen als höchste Instanz stellt, bei welcher zwar dieselben Richter, aber nur nicht mehr in ihrer, bloß dem Volke nöthigen, Amtskleidung Urtheil sprechen. Allein, wie gesagt, das Christliche Bewußtsein ließ sich in seinem Rechte nicht beirren, und der neue (über dasselbe gestellte) Gerichtshof mußte sich seinem Urtheile fügen.

Wenden wir uns von hier wieder zu der Frage zurück: Wodurch die Philosophie in den gegenwärtigen Zustand versetzt worden, — und woran sie denselben als einen krankhaften erkennt, — so wiederholen wir kurz: durch das christliche Bewußtseyn und an ihm,

welches über die absolute Philosophie das Verdammungsurtheil fällt, und welches sich durch keine der gleichzeitigen Richtungen befriediget findet; in so fern keine von diesen es vermag, dessen Inhalt unverändert, wie er gegeben, wissenschaftlich zu rechtfertigen.

An dem Urtheile, welches über die Philosophie des absoluten Begriffes ergangen ist, erkennen zugleich mehr oder minder klar, die übrigen gleichzeitigen Richtungen: Welches Urtheil über sie selbst ergehen müsse; sobald sie nur einmal das Abgeschlossensein ihrer Arbeit und die deutlicher formulirten Resultate derselben verkünden würden.

Daher die Rathlosigkeit, die Zersplitterung der Kräfte nach vielerlei Richtungen, — das Wiedereinschlagen längst erkannter Irrwege, — die Muthlosigkeit auf dem eingeholten Wege etwas Befriedigendes zu gewinnen, — und ihn gegenüber der Trotz: bei schon abgeurtheilten Ansichten stehen zu bleiben und jedes Urtheil zu verachten.

Mit Einem Worte: die Philosophie der Gegen-

wart weiß: daß sie das christliche Bewußtsein nicht befriedige, sie weiß aber noch nicht: wie sie ihm Befriedigung gewähren könne, und ob sie das überhaupt solle, müsse. Darin besteht ihre Krankheit.

III.

Aber nicht die Philosophie der Gegenwart allein ist krank, rathlos, zersplittert in viele Richtungen, muthlos — und doch wieder hochmüthig, trotzig. Ihre Krankheit ist wesentliche Mitursache des traurigen Zustandes unsers geistigen Lebens überhaupt, und spiegelt sich in diesem wieder. Wir wollen hier zunächst nur auf das religiöse Leben achten.

Das christliche Bewußtsein stellt der Spekulation die Forderung: Sie solle seinen Inhalt auf dem Wege des selbstständigen Denkens rechtfertigen, — es kann sich jedoch durch die bisherigen Leistungen nicht befriedigt finden und verwirft sie darum. Hiemit aber bleibt das eigene Bedürfniß des christlichen Bewußtsein's, welches auch das Zeugniß des Menschengeistes für die Wahrheit seines Inhaltes fordert, unbefriedigt, und — kann es auch ohne einem solchen positiven Zeugniße an dieser Wahrheit festhalten; so muß es doch, seiner

Natur nach, die Entfernung jedes Widerspruches zwischen seinem Glaubens- und Wissensinhalte verlangen. Der faktische Widerspruch eines vermeintlichen Wissens mit dem Inhalte des Glaubens, muß nothwendig im Menschengeiste, wenigstens bei Einzelnen, Unsicherheit, Schwanken im Fürwahrhalten bewirken, — wenn nicht gradezu den Skepticismus, oder — was noch schlimmer ist, — zu dem Versuche treiben: Aus dieser Zwiespätigkeit herauszukommen durch Aufgebung des Einen von Beiden: des Glaubens oder des Wissens.

Kurz, wenn einerseits das christliche Bewußtsein die Zeitgenossen hindert: den Resultaten der modernen Philosophie beizustimmen; so hindert andererseits diese jenes: mit vollem, ungeschwächtem Glauben oder doch mit voller allseitig begründeten Ueberzeugung die erfaßte Wahrheit festzuhalten.

Chalybäus sagt darum von einem großen Theile der gebildeten Zeitgenosseu richtig: „Sie möchten gerne an das positive Christenthum glauben, wenn sie nur könnten, — d. h. wenn sie nur nicht durch das, was ihnen als Resultat der wissenschaftlichen Forschungen dargestellt wird, aufgeredet und unsicher dar-

über gemacht wären: Ob jenes Glauben nicht etwa Aberglaube sei. —

Bei diesem Verhältnisse des christlichen Bewußtseins zur Philosophie der letzten Zeit ist es begreiflich, daß man von beiden Seiten auf den Einfall kam: Ob sich diesem beängstigenden Zwiespalte im Innern eines Jeden und diesem immer neu entbrennendem Kampfe nach Außen hin nicht durch einen Theilungsvertrag für immer ein Ende machen ließe.

Man meinte nämlich: es ginge ganz wohl an, daß die Philosophie jeden Conflict mit dem Glauben vermeide, weil sie ja ein voraussehungsloses, auf die Auctorität des menschlichen Denkgeistes allein sich stützenden Wissen gewinnen wolle, welches (vorläufig wenigstens) noch keineswegs in Anspruch nehme: alle wirkliche Wahrheit zu umfassen, also, dem Glauben an unmittelbare göttliche Auctorität noch immer ein Gebieth neben sich zuerkenne; — noch mehr — die Philosophie lasse dem Offenbarungsglauben nicht nur für jetzt seinen Spielraum; sie gestehe sogar gerne zu: daß sie von dem, was den Inhalt des christlichen Glau-

bens bildet, **nie** ein Wissen gewonnen werde, — daß dieser Inhalt also **nur Inhalt des Glaubens seyn könne.**

Mit diesen Zugeständnissen und Bekenntnissen schien man auf der andern Seite anfänglich ganz befriedigt. Denn sie enthielten ja die Zusicherung eines Friedens für die Zukunft, — die fernere Unterlassung des Kampfes gegen die Wahrheit des Glaubensinhaltes. Es war ja die Berechtigung anerkannt an die Offenbarung zu glauben, was auch immer das Ergebniß der wissenschaftlichen Forschung seyn möchte, — es war fast ein Glaubensbekenntniß der Vertreter des Wissens selbst, die ja trotz ihres Wissen recht wohl an die **geoffenbarte Lehre** zu glauben vermöchten, wenn auch diese, sowohl für sie wie für Andere, nie ein Gegenstand des Wissens werden könnte.

Allein, — es stellte sich bey näherer Erwägung für Viele (leider heute noch nicht für Alle) heraus: daß dieser promulgirte Friede **ein fauler** sey; — weil **einerseits** die scheinbar so friedliebende und tolerante Philosophie ihr Versprechen nicht zu halten vermochte, — und **anderseits** das christliche Be-

wußtseyn sich selbst mit den treuerfüllten Verheißungen nicht begnügen konnte.

Jene konnte nähmlich ihr Versprechen: das Gebiet des Glaubens nicht zu betreten, — das Glauben selbst nicht zu beirren, — nicht halten; denn sie mußte z. B. die Thatsache des religiösen Bewußtseyns erklären; eine Erklärung, die ohne ein Eingehen auf den Inhalt desselben unmöglich wäre, — damit aber müßte sie eben das, was sie als Gebiet des Glaubens abgegränzt hatte, betreten, — und zwar nothwendig als Freund oder Feind.

Und vermöchte sie sich auch bloß auf das sogenannte irdische Gebiet zu beschränken, — so würde doch ihre Auffassungsweise der Welt entweder als Bestätigung des Glaubensinhaltes, oder als Widerspruch gegen selben sich geltend machen, da dieser eben das Verhältniß der Welt zu Gott umfaßt.

Das christliche Bewußtseyn hingegen fand bei ernstlich angestellten Versuchen das Verlangen: in sich eine Demarkazionslinie zwischen dem Gebiete seines Glaubens- und Wissensinhalte zu ziehen, und beyde indiffe-

rent gegeneinander zu erhalten, nicht nur unausführbar, sondern auch höchst ungerecht.

Unausführbar, weil es als Bewußtseyn eines einfachen Wesens nach Einstimmigkeit seines Vorstellens und Fürwahrhaltens streben muß, und weder Widerstreit noch Indifferentismus in beyden auf die Dauer vertragen kann.

Ungerecht aber, weil einerseits sein Glaube im besten Falle vom Wissen indirekte als vernunftwidriger, in jedem Falle aber als vernunftloser ihm bezeichnet wurde, — während anderseits dies in seiner Natur begründete Recht: vom Wissen zu fordern, daß es sein Glauben rechtfertige, von diesem ganz ignorirt wurde.

Unter so bewandten Umständen konnte der, von der Philosophie angebotene und promulgirte Friede nur etwa in einigen Köpfen zur scheinbaren Wirklichkeit kommen, die durch ihr glückliches Gedächtniß begünstigt, fortwährend eine Masse von Stoff aufnehmen, ohne eben darum Zeit zu haben, um das Bedürfniß in sich lebhaft werden zu lassen: dieses wunderliche Gemenge

zu sichten, zu ordnen und nach seiner Einstimmigkeit zu fragen.

Die Philosophie selbst, von welcher der genannte Antrag ausgegangen war, fand sich fast verletzt, als man ihn nicht mit allseitigem, dankbarem Beyfall aufnahm; — noch mehr aber, als man ihn mit der oben erwähnten Forderung des christlichen Bewußtseyns entgegen trat.

Wir erinnern uns noch der naiven Verwunderung, mit welcher ein Anhänger und Wortführer jener Schule (in Fichtels Zeitschrift für spec. Philosophie 1846) sich über die, der Philosophie gemachte Zumuthung aussprach: sie solle die Idee eines persönlichen Weltschöpfers speculativ rechtfertigen. Er meinte damals: gegen das Recht, von der Philosophie derley zu verlangen, protestiren zu müssen *). —

*) Auch noch im Jahre 1852 finden wir in derselben Zeitschrift (21. Bd. 1. Heft) ähnliche Proteste. So sagt Fichte in der Beantwortung des Briefes von Chalybäus [der ihm den Vorwurf macht: daß er in seinem Systeme die Auskunft schuldig geblieben: Auf welche bestimmte Weise Gott die für Uns substanziellen Wesenheiten (Monaden) mit sich

Um aber Gnade für Recht walten lassen, und einen schlagenden Beweis von der Milde zu geben, mit welcher die Philosophie das religiöse Bewußtseyn der Zeitgenossen zu schonen bereit sey, unternahm er, wie ich sagte, den Versuch, jenem unberechtigten Verlangen

---

vermittle: Ob Gott nämlich sie perennirend setze, oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme:] „Wir haben die eigentliche reale Vermittlung überhaupt gar nicht gedacht, und wer wollte es nach Uns thun. Ich dringe grade in jenen höchsten Problemen auf Begriffe, die gestützt sind auf die gebietherische Nothwendigkeit universeller Weltthatsachen." — Daher findet Fichte auch Alles vortrefflich (weil aus einer tiefen Anschauung des Wirklichen geschöpft) was Chalybäus über die Unmöglichkeit eines reinen Geistes und für die Nothwendigkeit vorträgt: Selbst im absoluten Principe eine prima materia (ein substanzielles Seyn) als die passive Seite seiner geistigen Wesenheit anzunehmen. Wem fällt bey dieser Prahlerey mit Weltthatsachen nicht die Rede des Herrn ein, in der Er die Schicksale eines unreinen (im ethischen) und reinen (im ontologischen Sinne) Geistes schildert? Luc. 11. 14.

Ist der reine Geist unmöglich, so ist freylich der unreine nothwendig, quod erat demonstrandum.

dennoch zu entsprechen; fand aber zuletzt höchstens die Idee eines Weltbildners speculativ begründbar; damit nun meinte er, könne und müsse man sich begnügen.

Sonderbarer Weise will gerade diese Philosophie, welche das Recht des empirischen Bewußtseyns sich gegenüber läugnet, sich aber das Recht anmaßt: den Inhalt desselben endgültig nach den Ergebnissen ihrer Theorien zu berichtigen, die Methode der Naturwissenschaften sich zum Muster ihrer Methode machen. Nun hat zwar mancher Naturforscher es versucht, die Ergebnisse seiner Theorien dem empirischen Bewußtseyn aufzudringen, wie etwa Jener, der sein Pferd der groben Nahrung entwöhnen, und es an bloßen Luft- und Wassergenuß gewöhnen wollte, — oder Jene, welche durch die chemische Analysis der Nahrungsmittel zur Uiberzeugung gekommen zu seyn wähnten: daß der Mensch mit einigen Löffeln voll Nährpulver sein Leben zu erhalten vermöge 2c.

Als jedoch Pferd und Mensch den Hungertod starben, oder zu sterben drohten, erklärten sie sich dies nicht aus sträflichem Eigensinn beyder — (um die Rich-

tigkeit ihrer Hypothese nicht aufgeben zu müssen), sondern sie unterwarfen sich dem Urtheile, welches das thatsächlich gegebene, das wirkliche Bedürfniß über jene gesprochen hatte.

Eben darum, weil (ohne Bezug versteht sich auf diese Beyspiele) die Naturwissenschaft, wo immer sie genöthigt ist, Hypothesen sich zu bilden (und ohne solche konnte sie keine zwey Schritte thun), es nicht unterläßt, dieselben sogleich an dem empirisch Gegebenen zu erproben, und sie alsbald aufzugeben, im Falle sie diese Probe nicht bestehen; hat sie jene bewunderten, fast stetigen Fortschritte seit den letzten zwey Jahrhunderten gemacht.

Nun kann zwar allerdings die Philosophie nicht ebenso Schritt für Schritt an dem empirischen Bewußtseyn ihre Resultate erproben, und dieses kann jener nicht bey jedem Schritt als Richter an der Seite bleiben; aber wenn jene mit ihrer Arbeit fertig ist, kann und darf sie sich nicht diesem Richter entziehen, weil sie ja eben für das menschliche Bewußtseyn arbeitet, d. h. für die Verständigung desselben über sich selbst.

Die Philosophie darf darum nicht fordern, daß

das menschliche Bewußtseyn, sich so verstehen müsse, wie sie es ihm vorschreibt; — sonst würde ihre Forderung jener gleichen: daß das Pferd sich an alleinigen Wasser- und Luftgenuß gewöhnen solle. Wohl aber darf und muß das empirische Bewußtseyn von der Philosophie verlangen, sie solle ihm eine Weise auffinden, in der es sich über sich selbst zu verständigen vermöge, ohne sich selbst Gewalt anzuthun.

Kann sie das nicht, muthet sie vielmehr dem empirischen Bewußtseyn zu: etwas in sich zu finden, was es nicht in sich findet, und etwas nicht zu finden, dessen es sich gewiß ist; d. h. will die Philosophie endlich sich als Richterin über das empirische Bewußtseyn stellen, und absprechen über das Wirklichseyn und Nichtwirklichseyn; so maßt sie sich eine Rolle an, in der sie alsbald lächerlich wird, wie die Erfahrung in alter und neuer Zeit lehrt; so hoch sie auch ihre Perücke aufthürmen und so vornehm sie sich auch dabei geberden mag.

IV.

Wenn jene Lobpreiser und Nachahmer der naturwissenschaftlichen Methode in der Philosophie durch einen solchen Rollenwechsel aus der Rolle gefallen, die sie als Nachahmer jener Methode hätten spielen sollen, — so darf man doch zur Ehre der Philosophie der Gegenwart auch sagen: daß Andere neben ihnen die Berechtigung des empirischen Bewußtseyns gegenüber der Philosophie anerkannten, daß sie einsahen, es müsse diese dem thatsächlichen Bedürfnisse von jenem zu genügen versuchen, — es könne jenes seine Bedürfnisse nicht nach dem abändern, was diese ihm zur Befriedigung derselben anbiethe.

Man sah ein, es handle sich hier um die Bedürfnisse eines menschlichen Bewußtseyns, das sich unter dem erziehenden Einfluße der christlichen Offenbarungslehre entwickelt und seit 2 Jahrtausenden immer mehr gekräftigt und aufgehellt hat, durch die Einsicht: daß diese Lehre mehr als Lehre sey, weil sie ursprünglich Thatsachen verkündigte, die als Großthaten Gottes so bezeuget sind, wie irgend ein Ereig-

niß der Weltgeschichte — und daß jene Thatsachen sich alle um die Erfüllung einer Verheißung Gottes drehen, die so alt ist, als das Menschengeschlecht selbst und die zur Stunde noch von einem Volke bezeuget wird, das Den bereits verworfen, in Dem sie in Erfüllung ging.

Zwar wußten auch sie, daß die Philosophie schon einmal in der Geschichte das, durch eine traditionelle Glaubenslehre, entwickelte empirische Bewußtseyn theilweise überwunden, d. h. des Irrthums — der Täuschung überwiesen habe, (freilich — ohne ihm dafür zur Wahrheit verhelfen zu können). Aber, sie konnten sich nicht, gleich der oben bezeichneten Schule, der Hoffnung hingeben: es werde sich auch das christliche Bewußtseyn durch irgend eine Philosophie beugen, des Irrthums überweisen, und in seinem Inhalte berichtigen lassen.

Hatte doch eben dieses christliche Bewußtseyn jene Philosophie überwunden, welche sich rühmen konnte, das durch die Mythologie entwickelte, religios-sittliche Bewußtseyn des Irrthums überwiesen zu haben; obschon sie es dann in der Skepsis stecken gelassen und so in ihm die Sehnsucht nach dem alten beglückenden Wahn

wieder erweckt hatte. Hatte doch eben erst vor ihren Augen dasselbe christliche Bewußtseyn ein philosophisches System besiegt, welches von sich selbst sagt: Es habe alle ihm voraus gegangenen überwunden, weil begriffen, es sey das letzte, hinter dem kein anderes mehr kommen könne, — und es habe in gleicher Weise alle positive Religionsformen letztlich selbst die Christliche begriffen, und somit überwunden.

Ja noch mehr, — ein Blick auf die Geschichte mußte ihnen sagen: daß die Philosophie nie und nirgend das empirische religiöse Bewußtseyn eines Volkes nach ihren Theorien umzugestalten vermochte, wo und so lange jenes zu seinem ersten und klaren Inhalte die Idee eines persönlichen Gottes als Schöpfers der Welt hatte; — daß im Gegentheil, die Philosophie mehr als Eines Volkes an der Aufgabe, die ihr bey diesem Inhalte des empirischen Bewußtseyns gestellt war, zum Stillstand, d. h. zur Selbstauflösung gebracht wurde; wenn sie sich dieser Aufgabe weder gewachsen fühlte, noch im Stande war, sie abzuweisen.

Kurz — jene Vertreter der Philosophie in der

Gegenwart, denen der Wissensdünkel noch auf die Lehre der Geschichte zu hören erlaubte, erkannten in soweit den seit 15—20 Jahren eingetretenen kritischen Zustand der Philosophie, ihren scheinbaren Verfall, ganz richtig, wenn sie meinten: Solle diese Krisis nicht zum Tode der deutschen Philosophie führen, dieser scheinbare Verfall nicht zum wirklichen, bleibenden werden; so müsse die Philosophie zu Resultaten gelangen, welche das christliche Bewußtseyn zu befriedigen vermögen, — sie müsse vom Neuen den Versuch machen: Ob nicht durch selbstständige Forschung sich das, was sie als wesentlichen Inhalt derselben ansahen, rechtfertigen ließe.

Wir freuten uns damals (1840—47) herzlich, als wir diese gewonnene Einsicht als Program für die künftige Arbeit öffentlich ausgesprochen fanden, wenn uns auch die zugleich gegebene Verheißung: man werde ein christlich-religiöses Bewußtseyn rechtfertigen, welches über den confessionellen Gegensätzen des Katholicismus und Protestantismus stehe, — etwas zu voreilig und zu viel subjective Befangenheit verrathend erschien.

Denn, offenbar meinte der Verkünder dieses, — den confessionellen Gegensatz überwindenden — Christenthums der Zukunft, mit seinem damals noch nicht wissenschaftlichen Bewußtseyn selbst schon über diesen Gegensatz und doch noch auf christlichem Grundboden zu stehen. — Er meinte also: nur eben dieses, sein subjectives christliches Bewußtseyn solle und werde gerechtfertigt werden. —

Damit nun wäre freylich, im Falle des Gelingens, wieder Niemanden als ihm allein, — vielleicht kaum noch einem Zweyten geholfen; und — es könnte sich am Ende finden, daß der, welcher mit so viel Respekt vor dem Christlich-Bewußtseyn an die Arbeit gegangen, sich veranlaßt sehe, gegen dessen Auctorität zu protestiren, um nicht seine Mühe als eine erfolglose bekennen zu müssen *).

Doch, — was auch bis jetzt der Erfolg dieser Arbeit seyn mag, — es lag ihrem Beginne eine richtige, wenn auch vielleicht nicht ganz klare und deutliche, Erkenntniß des Weges zu Grunde, den

*) Hieher gehört die Note am Schluße dieses IV. Aphorismus S. 304.

die Philosophie nun einschlagen müsse, wenn sie nicht im Widerspruch mit dem empirischen religiösen Bewußtseyn verharren, dadurch noch mehr dem Leben sich entfremden und in dieser Lebensferne ersterben sollte.

Und — eben so richtig wendete man die speculative Forschung sogleich auf die Idee eines persönlichen Weltschöpfers an — als den Punkt, in welchem das Bedürfniß des christlichen Bewußtseyns unläugbar ist, in welchem also jedenfalls die Speculation ihm Befriedigung gewähren müsse, wenn sie mit ihm sich versöhnen, vor seinem Gerichte bestehen will. Man war hiemit wieder bey einer Einsicht angelangt, welche schon früher gewonnen und ausgesprochen worden war, aber immer wieder im Gewirre der Arbeit sich verdunkelt hatte.

Was man aber weder damals noch heute glauben mag, ist: — daß die Philosophie, wenn sie in diesem Punkte dem christlichen Bewußtseyn wahrhaft zu genügen im Stande wäre, sie mit diesem scheinbaren α ihrer Arbeit, fast alle Schwierigkeit derselben überwunden, und die Gewißheit gewonnen hätte, das x zu finden.

Man meinte nämlich und meint noch: Wäre auch die Idee eines persönlichen Schöpfers von der Speculation gerechtfertigt, so würde dadurch noch bey weitem dem christlichen Bewußtseyn nicht genug geschehen, in sofern dieses noch andere Ideen enthält, und — es sey sehr unwahrscheinlich: daß die Speculation diesen übrigen Inhalt, der noch dazu durch die confessionellen Unterschiede bedeutend modificirt vorkomme, in gleicher Weise rechtfertigen könne.

Wir hingegen waren und sind der Meinung, daß die Speculation, wenn sie nun in dem genannten Einen Punkte ihre Aufgabe wirklich gelöst hätte, keine Schwierigkeit finden würde, um dem, wenn auch in andern Punkten confessionell modificirten christlichen Bewußtseyn so vollständige Befriedigung zu gewähren, — als dieses Verlangen darf, — ja, — daß die Speculation in der richtigen Lösung dieses Theiles ihrer Aufgabe selbst das Kriterium entdecken würde, für die richtige Beurtheilung der confessionellen Differenzen in den beyden Punkten. Sollten wir unsere Meinung kurz formuliren, so ist sie diese: „Es gibt keinen Theismus als den christlichen, — und jeder wahre Theist wird

bey vollständig und richtig gezogenen Consequenzen ein Christ, und zwar ein katholischer."

Vermuthlich erregte diese unsere so formulirte Ansicht in dem Präses des philosophischen Areopags der Gegenwart den Zweifel: „Ob er sie als Symton philosophischer Narrheit," oder „katholischer Narrethei" deuten solle. Es ist nicht an uns, wie es sich von selbst versteht, direkt diesen Zweifel lösen zu helfen; aber wir wollen dem Richter in der folgenden noch mehr Materiale zur Bildung eines Urtheils in diesem Punkte geben, indem wir ein paar Blicke auf die letzten Resultate des oben erwähnten Unternehmens werfen: die Idee eines persönlichen Weltschöpfers speculativ zu rechtfertigen.

Note zur Seite 301.

In der Fichtischen Zeitschrift 22. B. 1. Heft stellt ihr Herausgeber an Frauenstädt folgende Frage: „Wer hat den Theismus ohne weiters für identisch gehalten mit jenen specifischen Katechismusbestimmungen, die eigentlich gar nichts Philosophisches enthalten?"

Wir wissen nicht, wie alt J. H. Fichte seyn mag (der noch immer der Jüngere heißt), um die Berichtigung des väterlichen Tones beurtheilen zu können, in welchem er den speculativen Productionen der Neuzeit, ihr wohlverdientes Urtheil spricht. Hätte uns übrigens dieser Ton, nicht schon seit Jahren imponirt; so würden wir an Stelle des Frauenstädt, der unser Mitleid wegen seiner Plattheit schon lang verdient, eben so breit als lang auf obige Frage antworten: „Jeder selbstbewußte Christ!" denn Ihr bemüht euch umsonst: dem christlichen Bewußtseyn ein X für ein U geltend zu machen d. h. Etwas als Theismus zu bezeichnen, was mit jenen specifischen Katechismusbestimmungen zusammengehalten, nicht Theismus ist, wenn gleich diese eigentlich gar nichts Philosophisches enthalten.

Was von Philosophie liegt denn in seiner (früher angeführten) Auskunft an Chalybäus, der ihm zur Last legt: Er sey in seinem Systeme die Vermittlung zwischen Gott und den substanziellen Wesenheiten schuldig geblieben: ob nämlich Gott diese als perennirende gesetzt, oder als flüssige, zurücknehmbare in seine Einheit?

Die Antwort Fichte's lautet: „Wir haben die eigentliche (reale) Vermittlung überhaupt nicht gedacht; und wer wollte nach Uns es thun?“ Allein — wir fragen nun Herrn Fichte: Ob Er auch nicht einmal an jene Vermittlung gedacht? Seine eigentliche Antwort hierauf würde wohl lauten wie das Geständniß des Fuchses in der Fabel: „die Trauben sind sauer, ich mag sie nicht!“

Ist dies aber eine Antwort aus dem Munde eines Metaphisikers, der für den Theismus mit dem hegelschen Monismus Lanzen brechen will? und sich doch alle Fragen vom Halse hält, die sich auf das genetische Verhältniß Gottes zur Welt beziehen, um ja nicht in den Fall zu kommen: Entweder der Generation oder der Creation das Wort reden zu müssen, weil er im ersten Falle dem hegelschen Monismus als rectificirten Dualismus eines Aristoteles, im zweyten Falle aber dem christlichen Katechismus ins Netz laufen würde, und es daher weit unbedenklicher findet: für einen Dualisten im antiquen Style gehalten zu werden, mit Ausnahme jener Modification, die vom herbartischen Monadismus entlehnt sind. Denn S. 98 in der oben angeführten Correspondenz zwischen Ihm und Chalybäus

sagt nämlich Fichte: „Meine Metaphysik brütet einen, einfach evidenten Gedanken (Herbarts) aus zu gewissen Hypothesen über das Wesen des höchsten Grundes, so weit die Prämissen des Weltbegriffes reichen.“ Jener evidente Gedanke aber findet sich in folgenden Worten Herbarts: „Um die Verbindung der einfachen realen Wesen zu organischen Körpern, eben so um die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen zu erklären, genügt nicht jenes bloße Zusammen realer Wesen; man muß noch eine besondere (irgendwie auf Gott zurückzuführende) Veranstaltung dabey zu Hülfe nehmen.“

Nun ist zwar Fichte so bescheiden, von jenen Hypothesen zu gestehen: daß sie nicht die Evidenz besitzen können, welche den ontologischen Weltbegriffen erster Reihe*) zukömmt; einen Grad von Evi-

*) Der erste unter ihnen lautet: „Nichts Reales entsteht wahrhaft, aber Nichts (Reales) vergeht auch; sondern Alles an sich Ewiges, wandelt bloß seine Beschaffenheiten am Wechselverkehre mit einander.“ — Dieses Axiom riecht nach Kautschuk! denn es unterscheidet zwischen eigentlichen und uneigentlichen Entstehen, zwischen Ewigen Ansich, und

denz aber erreichten sie dennoch, meint er, jenen nämlich, der sie geeignet macht zu wissenschaftlicher Behandlung. Und hiemit tröstet er sich, „den phantasieschwungreichen Theosophen gegenüber, die sein behutsames Verfahren ungenialisch finden, und den Pantheisten und Atheisten gegenüber, die dasselbe Verfahren als ein heil- und zweckloses verwerfen."

Man braucht aber weder zu jenen, noch zu diesen zu gehören, um hier die Bemerkung zu machen: daß Götter keines Gottes bedürfen, um unter einander

Ewigen Fürsich. Wir aber haben nichts dagegen einzuwenden. Der zweite: „die qualitativen Veränderungen lassen sich nur zurückführen auf eine (geschlossene) Mannichfaltigkeit unveränderlicher Urqualitäten, die die realen Wesen selber sind."

Der dritte: „Jene realen, qualitativ urbestimmten Wesen, weil sie factisch in einander einwirken und harmonisch zusammengefugte Erscheinungsganze darbieten, müssen eben darum ewig urbezogen auf ideale Weise in einander gesetzt seyn d. h. eine allbeziehende einigende — Macht muß durch sie hindurchgehen." Dieser 3. Satz überschreitet das herbartische Resultat allerdings, wie versichert wird, ohne jedoch in den Katechismus irgend einer christlichen Confession hinabzustürzen.

Verbindungen zu bestimmten Zwecken einzugehen, es wäre denn: daß jene in diesem den Vater respectirten. Ferner: daß noch kein Philosoph das Bekannte: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme“ so Lügen gestraft hat, als der Correspondent des Chalybäus; denn er kann ohne weiters unterschreiben, was einst der Verfasser der clavis Fichtiana aussprach: „Es gibt nur Ein Ich alle andern sind stumme Hunde.“ Versteht sich: bloß an sich stumm, bis ihnen der Weltgeist (das Urich) die Finger in die Ohren legt und ausruft: Epheta!

V.

Die Philosophie der Gegenwart, — d. h. das, was in der Gegenwart noch diesen Namen verdient, will theistisch seyn, und meint damit, zwar weder katholisch noch protestantisch, — aber doch christlich zu werden.

Allein, es würde ihm aus dem oben besprochenen Grunde wenig helfen, sich den Namen Theismus beyzulegen, wenn sie nicht im christlichen Sinne des Wortes, Theismus wäre. Es hängt aber auch nicht von der Philosophie ab, diesem Worte eine ihn beliebige oder ihr bequeme Bedeutung zu geben. Das

Wort hat bereits längst seine, durch das Christenthum fixirte Bedeutung, und wird es in einer andern gebraucht, so beurkundet dies entweder Unkenntniß des Verhältnisses der Philosophie zur Wirklichkeit, oder unberechtigte Willkür.

Es befremdet uns darum sehr, daß J. H. Fichte mit solcher Geringschätzung von den „specifischen Katechismusbestimmungen“ die doch eigentlich gar Nichts Philosophisches enthalten, zu reden wagte, — er, der doch recht wohl weiß: daß die Aufgabe der Philosophie nicht darin bestehe, sich erst eine Welt zu fingiren, — sondern, die schon wirklich vorhandene zu verstehen; und der leicht begreifen konnte: daß mit jenen specifischen Katechismusbestimmungen eben der Knoten geschürzt sey, den die Philosophie lösen muß, wenn sie auf den Namen Theismus gegenüber dem christlichen Bewußtseyn Anspruch machen will *).

*) Einen Knoten kennt Fichte allerdings, den die Philosophie zu lösen hat. Dieser aber liegt für ihn nur im gegebenen Weltbegriffe. Der Katechismus aber (auch in der evangelischen Kirche) hat einen zweyten Faden in jenen Knoten hineingewoben, der sich mit dem Begriffe der Universalge-

Die Ausdehnung dieser Bezeichnung auf jede wissenschaftliche Grundüberzeugung, welche behauptet: daß die letzten Gründe der Dinge nur in einer intelligenten Ursache ihre Begreiflichkeit finden, gleichviel wie diese näher gedacht werde," — ist daher eine willkürliche, unberechtigte, die nur durch die Absicht entschuldigt werden kann: das Gehässige, welches sich an den Namen Atheismus knüpft, auf das möglich kleinste Gebieth zu beschränken.

---

schichte sammt ihrem doppelten Centrum (Adam und Christus) befaßt und diesen Faden scheut unser Philosoph selbst als modificirter Herbartianer, weil derselbe leicht zum Stricke werden könnte, an welchem sich der Begriff von der ewigen Natur in Gotte (die Gottes reine Geistigkeit schlechthin negirt) erdrosselte. Darum sagt er in demselben Antwortschreiben S. 95: „Dieses reale und dennoch durchgeistete Element (die materia prima als Summe aller Monaden) nenne ich die ewige Natur in Gott, worin die centrale Wurzel und der ewige Wesensgrund alles Realen (im Weltbegriffe) liegt." — Dieser Begriff aber muß den Menschen als geistlosen auffassen, wenn zuvor der reine Geist als möglicher verneint worden ist, denn der menschliche Geist setzt so gewiß den reinen Geist voraus wie ein synthetisches Ganze die Antithese.

Hätte J. H. Fichte gesagt: Jede Philosophie, welche behauptet, daß die letzten Gründe der Dinge nur in einer intelligenten Ursache ihre Begreiflichkeit finden können, wolle Theismus seyn oder werden; so würden wir ihm gerne beystimmen, und selbst nichts dagegen sagen: wenn er solchen guten Willen selbst in der Herbartischen Philosophie findet.

Allein, — es ist zweyerley: Theismus seyn wollen, — und Theismus wirklich seyn. Das Erste ist ganz lobenswerth, und muß bey der Philosophie vorausgehen, — aber erst mit dem zweyten wird uns Genüge gethan.

Wären jene Philosophen, die Fichte aufzählt, durch ihre wissenschaftliche Grundüberzeugung nicht bloß zu der Behauptung gedrängt worden: daß die letzten Gründe der Dinge nur in einer intelligenten Ursache ihre Begreiflichkeit finden; — hätten sie die letzten Gründe der Dinge aus einer solchen Ursache nicht bloß zu begreifen versucht, sondern wirklich begriffen und begreiflich gemacht, — d. h. wären sie nicht bloß dem Willen und Glauben nach,

sondern in ihrer wissenschaftlichen Uiberzeugung Theisten gewesen; so wäre auch durch sie die Aufgabe der Philosophie gelöst und sicherlich ganz in der Weise, als sie das christliche Bewußtseyn mit jenen specifischen Katechismusbestimmungen dermalen noch an die Philosophie stellt. Denn, — hoffentlich wird uns J. H. Fichte zugeben, daß das Eine, wahre Verständniß, nicht aus einer, wie immer gedachten, sondern nur aus einer auf eine einzige, ganz bestimmte Weise zu denkenden, intelligenten Ursache gewonnen werden könne.

Es ist allerdings eine höchst wichtige Thatsache, daß Plato, Aristoteles, Leibnitz, Kant (die uns als die Heroen der Speculation gelten) durch diese auch zu der Behauptung gebracht wurden: es könnten die letzten Gründe der Dinge nur in einer intelligenten Ursache ihre Begreiflichkeit finden. Wir kennen diese Einsicht als das gemeinsame Endresultat ihrer philosophischen Forschungen betrachten, und, mag diese Errungenschaft der Denker seit so viel Jahrhunderten Manchem, der noch nicht weiß, was er eigentlich weiß, als

ein Beweis der Ohnmacht der menschlichen Vernunft und der Eitelkeit alles Philosophirens gelten; so ist sie doch in Wahrheit *kostbar*, — *unschätzbar* für das Glauben wie für das Wissen, für das Leben wie für die Philosophie selbst.

Denn in ihr ist einerseits der factische Beweis geliefert, daß der menschliche Denkgeist aus sich Zeugniß geben könne für die Wahrheit der geoffenbarten Lehre, — und anderseits liegt in ihr die Bezeichnung des Weges, den die Philosophie der Gegenwart und Zukunft einschlagen müsse, wenn sie in der Lösung ihrer Aufgabe fortschreiten und nicht immer wieder auf längst verlassene Abwege zurückkehren wolle. *Sie mache also die letzten Gründe der Dinge aus einer intelligenten Ursache begreiflich!*

Eben darum, weil mit dieser bereits gewonnenen Einsicht, das *Ziel* bezeichnet ist, das fortan die Philosophie im Auge *behalten* muß, wenn sie wirklich vorwärts kommen will, thut J. H. Fichte ganz recht, wenn er unsere modernen Apostel des *Materialismus* und *Sensualismus* auf die Schulbänke zurück verweist, damit sie dort früher lernen, was man bereits schon

weiß, bevor sie im Drange ihrer Genialität sich an das Schaffen von Systemen machen, an denen nichts originell ist, als was die Beschränktheit und Ungeschicklichkeit ihrer Schöpfer manifestirt. Leider bleiben solche Zurechtweisungen in der Schule unbeachtet, und darin liegt unstreitig ein Grund: warum die Philosophie nicht so rasch vorwärts schreiten kann, auch wenn sie einmal den richtigen Weg erkannt hat. Sie kann die Einfälle dieser etwas zu spät gebornen speculativen Genies nicht gänzlich ignoriren, theils weil sie selbst von den wissenschaftlich gebildeten Zeitgenossen nicht ignorirt werden, theils weil sie im stolzen Selbstbewußtsein ihrer Originalität sich vordrängen.

Dadurch geht viel Zeit und Mühe verloren in der Kritik längst abgeurtheilter Ansichten, in der Lösung von Verwicklungen, die nur durch natürliche Beschränktheit oder vernachlässigte Schulbildung erzeugt werden, während die Weiterführung der Forschung in der Richtung auf das bereits klar erkannte Ziel immer wieder unterbrochen werden muß.

Es nützt, wie gesagt, leider nichts, dieses eigen-

thümliche Geschick der Philosophie zu beklagen, weil es eben ein unabänderliches ist; so lange jeder, der selbstständig zu denken beginnt, das Bedürfniß und das Recht in sich findet: unabhängig von den Ansichten und Einsichten Anderer ein Verständniß der Welt und ihrer Geschichte sich zu bilden.

Allein, um mit gerechtem Unwillen über die stets wiederkehrende Nothwendigkeit einer solchen Kritik sich beklagen zu dürfen, muß man sich selbst von ähnlicher Schuld frey wissen; muß man mit voller Wahrheit von sich sagen können: daß man Nichts von dem, was zur Erreichung jenes Zieles der Philosophie bereits von Andern geleistet worden, ignorirt und bey der eigenen Arbeit unberücksichtigt gelassen habe. Wer sich von solcher Schuld nicht frey weiß, dem steht es übel an, über fremde Schuld in diesem Punkte ein strenges Gericht zu halten.

Wir wollen damit nicht gerade J. H. Fichte ins Gewissen reden; aber er selbst wird es kaum in Abrede stellen: daß die Leistungen G. in Wien seit beynahe 30 Jahren von den gegenwärtigen Stimmführern entweder gänzlich ignorirt, mißdeutet, oder nur stille aber

ungeschickt benützt und ausgebeutet werden, ohne Ehre zu geben, dem Ehre gebührt.

Läge am Letzteren wenig, weil es sich doch nur um die Wahrheit handelt; so liegt am Ersteren eben darum um so mehr, und es ist auch ein trauriger Zug im Bilde der philosophischen Gegenwart, daß die Lotterie an die Stelle der Schule getreten ist. Hatte diese in Bekämpfung ihrer Gegnerin wenigstens Fragen spruchreif für die spätere Generation gemacht; so entzieht sich jene durch Ignoriren des Gegners, der ihr lästigen Polemik, verzögert dadurch den Fortschritt der Wissenschaft ohne dem Urtheile der Nachwelt über sie entgehen zu können.

VI.

Zu dieser Bemerkung veranlaßt uns unter andern auch die (Eingangs citirte) Broschüre von Chalybäus dort, wo er seine speculative Theorie entwickelt, gegenüber der einseitigen Substanz- und Gesetz-Theorie, und dem Schelling'schen und Hegel'schen Combinationsversuche Beyder.

Chalybäus kennt die Aufgabe, welche das re-

ligiös sittliche Bewußtseyn des Menschen zu allen Zeiten, und mit ganz konkreter Bestimmtheit das christliche Bewußtseyn an die Philosophie stellt: die Welt aus einer intelligenten Ursache begreiflich zu machen. Er spricht es selbst aus: daß die Philosophie diese Aufgabe in einer, das christliche Bewußtseyn befriedigenden Weise lösen müsse, und — er macht selbst einen Versuch, dieser Forderung zu genügen; — aber — obwohl er diesem die Kritik bisheriger Versuche vorausschickt, weil er aus ihnen lernen zu können meint, wie man dabey zu Werke gehen müsse, um besseren Erfolg zu erringen; ignorirt er doch die Creationstheorie des Wiener Philosophen; und nicht bloß die Schrift, welche diesen Titel führt, sondern die ganze speculative Theorie, so weit sie in den Schriften desselben entwickelt ist — aus der er doch am meisten, wie wir glauben, in dieser Beziehung hätte lernen können.

Wir beabsichtigen hier weder eine Würdigung seiner Kritik fremder Theorie, — noch eine förmliche Kritik seiner eigenen Theorie; nur einige Glossen wollen wir uns über letztere erlauben. Chalybäus meint:

„Der antique Monismus, welcher eine all-

gemeine Substanz, der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge zu Grunde legt, genügt weder dem modernen Bewußtseyn, wegen den ethischen und religiösen Bedürfnissen des menschlichen Gemüthes; noch der Wissenschaft, sofern es dem Denken unmöglich ist: das Mannigfache aus dem Einfachen, das Konkrete aus dem Abstrakten, das Besondere aus dem Allgemeinen, das Höhere aus dem Niedern abzuleiten, entstehen zu lassen.

„Aber auch der moderne Atomismus genügt nicht, denn seiner Auffassungweise der Welt zu Folge (nach welcher diese ein unentstandener, sich selbst erhaltender Mechanismus — oder höchstens ein durch seine Nothwendigkeit beherrschter Organismus ist) stellt die wirkliche Erfahrung Thatsächliches entgegen nämlich: in der Naturgeschichte das successive Auftreten der höhern Gattungen nach den niederen und im Selbstbewußtseyn wie in der Geschichte des Menschen die Freyheit, die als Princip in den Naturlauf eingreift.“

Wenn aber auch beyde Theorien in ihrer Einseitigkeit nicht genügen, so meint doch Chalybäus ein

Wahres in Beyden zu finden, was festgehalten werden müsse.

Nämlich: „Die allgemeine einige Substanz ist festzuhalten, aber auch zugleich mit ihr dieses: daß sie nicht das positive, genetische Princip seyn könne, sondern nur die negative Bedingung, d. h. das alles einigende, und alles zur Einfachheit reducirende Princip seyn würde. Ebenso ist aber auch die Gesetzlosigkeit der Natur fest zu halten, nämlich als herrschende Nothwendigkeit und (wenn Alles einmal vollständig vorhanden ist) als ein sich selbst tragender, dynamisch-mechanischer Weltorganismus. Eine solche Welt ist die Bedingung der Freiheit, d. h. der schöpferischen, die wirklich etwas außer sich schaffen, setzen, und das Gesetzte sich selbst erhalten lassen will.“ —

Nur — wenn die Weltmaschinerie in durchgängige Zweckmäßigkeit als Naturorganismus ihren Lauf gesetzlich inne hält und an und für sich selbst zu erhalten bis auf einen gewissen Punkt geeignet ist, — ist Gott in ihr in derselben Weise als freier denkbar, wie der menschliche Geist in seinem

Leibe; so lange er denselben im Laufe des gesunden Lebens, nicht als irgend wie gestört und gehemmt empfindet.

Das aus diesen einander gegenüberstehenden Weltansichten sich ergebende Problem, „die Vermittlung des Dualismus von Geist und Natur,“ scheint Chalybäus nur dann lösbar, „wenn — was freylich der gewöhnlichen Ansicht Seite 61, geradezu entgegen läuft — Denken und Seyn oder Geistigkeit und Körperlichkeit nicht dasselbe, sondern qualitativ verschieden sind. Es ist die Einsicht zu fordern, 1. daß ein Dualismus (Widerspruch und progressus in infinitum) nur dann, aber dann auch nothwendig entsteht; wenn ein und dasselbe Duale sich in Gegensätze theilen, wenn beyde selbstständig und auch nicht selbstständig seyn sollen, was nur auf einen quantativen Unterschied (auf ein plus und minus, gegenseitige Begrenzung, Abschwächung und Aufhebung), und sofern es doch als concrete Einheit erfaßt werden soll, auf den perennirenden Widerspruch hinausläuft. — Grade die Einerleyheit ist der Grund des Dualismus. 2. Ferner ist zu beachten: daß die

qualitative Verschiedenheit in der höheren und niederen Concretheit der Gottesbegriffe besteht, so daß das qualitativ Höhere immer zugleich das Niedere als Basis voraussetzt, und in sich faßt, das Niedere aber nicht die Fülle von jenem; — und 3. daß auf diese Weise Dualismus (qualitativer Widerspruch und Exclusivität nach Raum und Zeit) nicht zwischen Geist und Natur, sondern nur in der materiellen Welt selbst und ihrem Inhalte herrscht und zwar gerade kraft der Identität ihres Wesens.“ —

Chalybäus meint also, das Problem der neuen Philosophie sey: den Dualismus von Denken und Seyn (Geist und Körperlichkeit) zu vermitteln, wodurch die Vermittlung des Dualismus von Gott und Welt mitgegeben wäre, — er meint aber zugleich: dieses Problem sey nur lösbar, wenn man einerseits erkannt: daß Geist und Körperlichkeit (Denken und Seyn) qualitativ verschieden seyen, — anderseits zu der Einsicht sich erhoben habe: daß nur dort, wo Identität des Wesens vorhanden, ein Dualismus, d. h. Widerspruch statt finden könne.

Wir bemerken dazu: Wäre das Problem der neuen

Philosophie in der That das von Chalybäus bezeichnete, und würden die genannten metaphysischen Voraussetzungen zugegeben; dann müßte freylich jenes sich lösen lassen, in soferne es sich dann einfach um die Aufdeckung des Scheines handelt, der uns veranlaßt, dort einen Dualismus (Gegensatz, Widerstreit) zu finden, wo ein solcher nicht seyn kann; — oder — gar um die Berichtigung des Sprachgebrauches, der das Verhältniß von Denken und Seyn (Geist und Körperlichkeit) als Dualismus, als Gegensatz bezeichnet, während diese Bezeichnung unpassend ist.

Allein diese seine Ansicht von dem Problem der neueren Philosophie würde sich in wesentlichen Punkten berichtigt, und entwickelt haben (so meinen wir); wenn er in dieser neuern Philosophie die Arbeit des A. G. nicht ignorirt hätte. Denn, — durch diese ist eben jener speculative cartesianische Ansatz, (welcher der Philosophie nach ihm die Aufgabe stellte: den Dualismus von Geist und Körperlichkeit (Denken und Ausdehnung) zu überwinden) bereits corrigirt worden und zwar in einer Weise, in welcher er der Einsicht der neueren Erkenntnißtheorie Genüge zu thun vermag, welche

zur Möglichkeit der objectiven Wahrheit unsers Erkennens fordert: daß (wie es nur unrichtig ausgedrückt wurde) Denken und Seyn, der Wurzel nach identisch seyn. (Wir sagen: Genüge zu thun, — insoferne jene Einsicht eine richtige, diese Forderung eine berechtigte ist. Denn, — dem Wortlaute nach konnte der letzteren allerdings nur der Monismus Genüge thun.)

Chalybäus würde mit seiner Formulirung des Problems der neueren Philosophen den Zeiger an der Uhr um einige Jahrhunderte zurückstellen, weil er überhört hat, wie viel es bereits geschlagen.

Der Zeiger dieser Uhr weist aber jetzt seit Günthers Arbeit auf eine andere Aufgabe. Wenn auch das Realprincip, deren objective Daseynsweise die sogenannte Körperlichkeit, Körperwelt, sinnliche Natur ist, — in subjectiver Weise, als Subject-Object sich manifestiren, d. h. zum Wissen von sich gelangen kann; — so stellt sich der Philosophie die Frage: Ob alles in der Erfahrung vorkommende Wissen als subjective Lebenserscheinung dieses

Einen Realprincipes aufzufassen sey, oder nicht."

Drängt nun nicht bloß das empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, sondern nöthigt auch die genauere wissenschaftliche Analyse den Thatsachen dieses Selbstbewußtseyns zur Annahme von zwey, qualitativ verschiedenen, aber endlichen Realprincipen, deren jedes in eigenthümlicher, und zwar gesetzlicher Weise als sich Wissendes, — als Subjectobject sich darlebt; — so stellt sich für die Speculation der Gegenwart allerdings als Aufgabe heraus: einen Dualismus endlicher und gegensätzlicher Realprincipe, nämlich den von Geist und Natur zu vermitteln, oder vielmehr ihn und seine faktische Vermittlung im Menschen aus dem unendlichen Realprincipe verständlich zu machen, welches eben wegen der Qualität der endlichen als absolutes, ewiges Subjectobject zu denken ist.

Freylich ist die Philosophie der Gegenwart noch nicht überall durch die Analyse des in der Wirklichkeit

gegebenen Subjectivirungsprozesses und seiner Producte zur Einsicht der Nothwendigkeit gebracht worden: einen solchen Dualismus im Endlichen zu statuiren; — weil sie leider hie und da von der bequemern Voraussetzung ausgeht, daß es keiner solchen abermaligen Analyse bedürfe, insoferne die in den letzten 80 Jahren vorgenommenen ohnedies gründlich genug gewesen.

Redet sie demnach von der Vermittlung des Dualismus als ihrer Aufgabe, wie z. B. Chalybäus thut, so ist es eben darum nicht die oben bezeichnete; sondern nur immer wieder der alte cartesianische. Handelt es sich aber nicht um die Vermittlung eines bloß in der Einbildung, sondern des in Wirklichkeit bestehenden Dualismus; so wird die Philosophie so lange mit ihren Vermittlungsversuchen im Zwielicht herumtappen, und fehlgreifen; so lange sie nicht volle Gewißheit über die Richtigkeit und Wahrheit ihrer Auffassung des Gegensatzes im Endlichen hat, den sie aus dem Unendlichen vermitteln soll.

Sie darf darum die von A. G. vorgenommene Korrection der alten cartesianischen Bestimmung des

Gegensatzes von Natur und Geist nicht ignoriren, nicht umgehen; — sie muß, so unlieb es ihr auch etwa seyn mag, vorerst diese Korrection als unberechtigte erweisen oder ihre Berechtigung anerkennen. Hat sie das Eine oder Andere wirklich gethan, — dann erst, aber nicht früher kann sie an die Lösung des Problems gehen, — weil sie erst dann wissen wird: worin dieses eigentlich bestehe. Nun ist aber unseres Wissens bis jetzt in Betreff des neuen Dualismus weder das Eine noch das Andere wirklich geschehen, obschon es nicht an einigen nur allzu schülerhaften und darum gar nicht erwähnenswerthen Versuchen, die auf das Erstere abzielten, gefehlt hat.

Wenn es also in der Gegenwart wirklich Ernst ist mit dem Weiterbau der Speculation, — oder — sachgemäßer, mit der neuen Grundlegung eines Erfolg versprechenden Baues für die Zukunft, der muß damit beginnen: den Dualismus von Geist und Natur einer strengen, wissenschaftlichen, von hegelischen und herbartischen Formeln nicht befangenen Kritik zu unterziehen. Das ist's, was nach unserer Meinung die Phi-

losophie der Gegenwart zunächst thun muß, wenn sie aus dem dermaligen Gewirre sich erheben und eine sichere Zukunft sich bereiten will.

Denn, ist der Gegensatz von Natur und Geist so zu fassen, wie ihn A. G. bestimmt, was von jedem (der die verlangte Prüfung noch nicht vorgenommen hat, oder gethan zu haben meint) wenigstens als möglich zugestanden werden wird; so handelt es sich zunächst um die Vermittlung eines substanziellen Gegensatzes endlicher Causalitäten, welche nicht in einer dritten Substanz gesucht werden kann, die jene beyden als ihre Theile oder als ihre Momente in sich trug, sich in sie auflöste, sich in sie unterschied, selbe aus sich entließ, aus sich herausstellte, und welche daher entweder nie als real-selbstständige Principe gewesen sind und nie werden können; oder indem sie dieses werden, es nur durch die Vernichtung jener ihrer gemeinsamen Ur-Substanz werden können.

Kann man im Gegentheile den endlichen Geist und die Natur, nicht als wahrhaft selbstständige, wenn auch durch eine andere Cau-

salität gesetzte, reale Lebensprincipe sich vorstellen, — (und man kann dies nicht, so lange man die Natur des Bewußtwerdens für unfähig hält, also alles bewußte Leben dem Geiste zutheilt, weil man dann diesen als Subjectivität der Natur vorstellen muß —) so wird und muß man ihren factischen Gegensatz (als Gegensatz von Daseynsweisen, Erscheinungen, Producten) nur in einer wirklichen und wahrhaften, jenen beiden gemeinsamen Ursubstanz vermitteln, der gegenüber jene keine Substanzen sind.

Es wurde von A. G. und seinen Schülern schon hinlänglich oft auf diese Alternative hingezeigt, und bis zum Uiberdruß die Unvermeidlichkeit des Pantheismus in dem zweyten Falle an alten und neuen speculativen Theorien nachgewiesen, so daß sie bereits in den Ruf des Pantheismus-Riecherey gekommen. Allein, wie nothwendig diese Erinnerung noch immer sey, dafür liefert Chalybäus mit seiner Hypothese von einer allgemeinen Substanz, die für Geist und Körperlichkeit die gemeinsame Basis ist, einen neuen Beleg, der nur

dadurch originell ist oder seyn will, daß diese gemeinsame Substanz nicht als das genetische Princip angesehen werden soll, als welches aber der Geist, (versteht sich der absolute) auftritt, der durch schöpferische That, der materiellen Welt aus der allgemeinen Substanz (der nur die negative Bedingung d. h. Mittel und Substrat derselben) ist zum Daseyn verhilft.

Die Production aus diesem Substrat durch den unendlichen Geist und nach dem ewigen Inhalte seines Bewußtseyns nennt nämlich Chalybäus „eine schöpferische That," und meint: „So weist der Standpunct, den die neuere Philosophie zuletzt eingenommen hat, von selbst auf das Schöpfungsproblem hin als auf dasjenige, wodurch sie sich dem Hylozoismus der Alten, so wie der Gesetztheorie des ewigen Zugleichseyns aller Dinge, in gleicher Weise entgegen zu setzen und in dem Artikel von der Schöpfung ein keineswegs zu umgehendes, sondern ihr eigentlichstes Problem zu erblicken hat." —

Wohl wahr! man kann sich über das eigentlichste Problem der Philosophie in der Gegenwart nicht richtiger ausdrücken als wie es hier Chalybäus thut. Nur

ist er selbst es nicht, der mit seiner Schöpfungstheorie dieses Problem löst und sich wirklich dem Hylozoismus der Alten entgegensetzt; in so ferne sein absoluter Geist zu der allgemeinen Substanz (seinem Substrate) sich eben so verhält, wie die von Ihm, nach den Ideen seines Bewußtseyns, zur realen Wirklichkeit gebrachte Welt in derselben allgemeinen Substanz wurzelt, d. h. Gebilde in und aus ihr ist.

Chalybäus fällt also mit seinem Versuche: den Dualismus von Gott und Welt zu vermitteln und dabey Monismus und Monadismus (Substanz und Gesetztheorie, wie er sie nannte,) zu überwinden in einen Dualismus des Absoluten selber, — nämlich in dem Dualismus einer unentstandenen Substanz als des Substrates und eines ewigen Geistes als des genetischen Princips. — Bei einer solchen Dualität des Absoluten aber wäre die That des genetischen Princips (Gottes), wodurch die Welt entsteht, keine schöpferische mehr im christlichen Sinne des Wortes. Denn die Welt wäre nicht ihrer Substanz nach entstanden, ihr Substrat war von Ewigkeit her auch NB

das Substrat des absoluten Geistes, sie wäre nur ein Gebilde des Letzteren auf Grundlage des Ersteren.

Ja, — dieser Dualismus im Absoluten wäre näher besehen, doch eigentlich substanzieller Monismus, in so ferne die allgemeine substanzielle Basis als solche zugleich für den absoluten Geist ist.

Wir sind somit durch diesen allerdings wohlgemeinten Versuch — der Lösung des gegenwärtigen Problems der Philosophie um keine Haarbreite näher gerückt. Denn, besteht dieses darin: die letzten Gründe der Dinge aus einer intelligenten Ursache begreiflich zu machen, — so würde sie durch diese Theorie höchstens nach einer Seite hinaus einer solchen begreiflich, (wenn man jedoch vorerst das Verhältniß dieser intelligenten Ursache selbst zu der gemeinsamen Substanz begriffen hätte). Auf die Frage aber: Warum ist dieser Versuch, den Gegensatz von Gott und Welt zu vermitteln, mißlungen; antworten wir: — weil sich Chalybäus nicht zuvor über den Gegensatz in der Welt gründlich verständigt hat, wovon, wie oben gesagt, Zeugniß gibt: daß er ihn mit Cartesius als Ge-

gensatz von Geist und Körperlichkeit, d. h. von Denken und Seyn bezeichnet.

So gefaßt ist er kein Gegensatz von wahrhaften Substanzen, fordert aber eben darum zu seiner Vermittlung eine solche und zwar eine, den beyden Gliedern des Gegensatzes gemeinsame. Diese muß aber nur als selbst unentstandene, ewige gedacht werden, — weil kein Grund vorhanden wäre, sie als entstanden zu denken. Wohl aber müßte man fragen: wie aus ihr der einen allgemeinen Substanz, Geist und Körperlichkeit entstehen konnten? Worauf die Antwort folgt: Man hat diesem substanziellen Substrat nicht die Kraft zugetraut, sich auch als genetisches Princip der Welt zu bethätigen und darum ein solches noch neben, außer oder in, über ihr angenommen. Es ist jedoch zu einem solchen Mißtrauen kein vernünftiger Grund mehr vorhanden, sobald man sich jenes Substrat als die eine allgemeine, ewige Substanz vorstellt. Mit andern Worten: Ist der Gegensatz in der Welt kein Gegensatz von wahrhaften endlichen Substanzen; so ist der Act durch den die Welt geworden ist, keine Substanzsetzung, keine Schöpfung aus Nichts, son-

dern eine Production aus Etwas; die Welt ist durch diesen Act der Form nach aber nicht auch der Substanz nach entstanden.

Und die einzige, wissenschaftlich genügende Lösung des Welträthsels ist dann im Hegel'schen Monismus bereits gegeben. Die Philosophie nach Hegel könnte mit gutem Gewissen sich das Leben leicht machen, vorausgesetzt, daß es ihr gelänge, dieses Gewissen von seinen, durch den Katechismus specifisch bestimmten christlichen Vorurtheilen zu befreyen und es zu überreden: man könne jene allgemeine Substanz recht wohl auch „Gott" nennen; wenn sie auch nicht von Ewigkeit her Person gewesen, und — wenn sie auch die Welt nicht gerade durch ihr bloßes Wollen d. h. aus Nichts geschaffen, sondern nur aus sich selbst gebildet habe.

VII.

Wir wollen uns noch zu einem andern Vertreter der neuen Philosophie zuwenden, — der, ohne dem Verdienst des Ersteren nahe zu treten, doch nach unserem Urtheil ein größeres speculatives Talent besitzt, wir meinen Prof. Ulrici. In einem Aufsatze der Ficht-

schen Zeitschrift für Philosophie 22. Bd. I. Heft 1853, unternimmt er es, nachzuweisen: daß der Theismus, welcher zwischen Gott und Welt einen substanziellen Unterschied statuirt, mit dem Begriffe des Unendlichen nicht streite, und zwar weder jener Theismus, welcher auf Grundlage der Hegelschen Speculation sich entwickelte und annimmt, daß die verschiedenen endlichen Substanzen aus der Substanz des Absoluten gesetzt werden, — daß diese in jene sich unterscheide, — noch der andere, welcher die Weltsubstanzen von der absoluten Substanz gesetzt denkt, also eine sogenannte Schöpfung aus Nichts annimmt.

So gewiß es aber ist: daß nur jene Auffassung des Göttlichen Wesens eine wahre seyn kann, welche den Begriff des Unendlichen nicht verletzt; so gewiß kann nur jene Auffassung desselben auf Wahrheit Anspruch machen, welche das göttliche Wesen auch als ein selbstbewußtes, und zwar als absolut selbstbewußtes, denkt.

Wenn nach Ulrici's Darstellung dem ersten Canon beyde genannten Formen des Theismus genügen;

so findet er doch: daß dem zweyten Canon nur jener Theismus zu entsprechen vermöge, welcher die endlichen Weltsubstanzen durch eine That Gottes gesetzt denkt. Er zeigt sich also nur für diese Form des Theismus geneigt, und findet in der Unbegreiflichkeit einer Schöpfung aus Nichts, keinen Grund die Andere ihr vorzuziehen, da die Setzung der endlichen Weltsubstanzen aus der absoluten Substanz wenigstens eben so unbegreiflich bleibe.

Was dieses Resultat der Erörterung betrifft, welche Prof. Ulrici anstellt, so könnte man in so ferne über dasselbe sich freuen, als in selbem eine Form des Theismus, welche den bekannten specifischen Katechismusbestimmungen sich annähert, hinsichtlich ihrer speculativen Berechtigung, jeder andern Form des Theismus, so wie dem Hegelschen Pantheismus wenigstens gleich, ja sogar über sie gestellt erscheint.

Was wir dabey jedoch zu bemängeln haben, ist ein Zweyfaches: Zunächst, daß die von Prof. Ulrici bevorzugte Form des Theismus noch immer nicht der christliche ist, und dann, — daß er der

Andern überhaupt noch eine speculative Berechtigung zutheilt.

Prof. Ulrici zieht diese Form des Theismus vor, weil das göttliche Wesen als absolutes Selbstbewußtseyn zu denken ist, dieses aber in seinem Eintritte die Unterscheidung des Subjektes von einem Objekte fordert, welches nicht Es selbst, d. h. nicht absolutes Wesen ist. Ein solches Objekt, welches nicht selbst absolutes Wesen wäre, ist dort nicht, „wo das Absolute die Weltwesen aus sich selbst setzt. Ein solches Objekt ist aber da, „wo die absolute Causalität sich bestimmend nicht nur sich in sich selbst unterscheidet, und damit seiner unterschiedlichen Bestimmtheiten sich bewußt wird; sondern sich auch von einem Andern, Nicht-Absoluten unterscheidet und damit dieses Andere — seinem eigenen absoluten Fürsichseyn gegenüber — schöpferischsetzend, Seiner selbst als des Absoluten sich bewußt wird."

Demnach ist nicht etwa bloß die Weltidee, sondern der Schöpfungsakt selbst ein wesentliches Moment im Selbstbewußtwerden Gottes — erst gegenüber der außer Gott real gesetzten Welt, vermag sich

Gott Seiner selbst als des Absoluten bewußt zu werden. Der Schöpfungsakt ist also unentbehrlich zur Selbstvollendung Gottes, und diese ist der Zweck von jenem; in gewisser Weise hat der ganze Entwicklungsgang der geschaffenen Welt zur Endbedeutung nur diese Vollendung des göttlichen Selbstbewußtseyns.

Diese Auffassungsweise entspricht jedoch nicht dem christlichen Theismus, der da festhalten muß: daß Gott die Geschöpfe nicht darum schuf, als hätte er ihrer bedurft. Hier hätte Gott in der That der Geschöpfe zu seiner Vollkommenheit bedurft, und nur sehr unpassend würde man in diesem Falle das Motiv des Schaffen's als „Liebe“ bezeichnen, wie es Prof. Ulrici thut.

Fragen wir nun: Warum Prof. Ulrici in diesem Punkte dem christlichen Theismus nicht Genüge thun kann; warum er zum Selbstbewußtwerden Gottes die Setzung der realen Welt außer Gott als nothwendiges Moment fordert, so antwortet er selbst:

„Vom Geiste kann nur die Rede sein, wo Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist. Wir aber vermögen uns schlechthin keinen Begriff, keine Vor-

stellung von einem Selbstbewußtseyn zu machen, das nicht auf Unterscheidung des Selbst von einem Andern, welches nicht Es selbst ist, nicht zu seinem Wesen gehört, beruht.“

Prof. Ulrici hat hier offenbar an den Prozeß des Selbstbewußtwerdens im Menschen, dessen Bedingungen und Momente gedacht, und sie ohne weiters als Bedingungen und Momente auch für das Selbstbewußtwerden des Absoluten statuirt, aus dem einfachen Grund: weil er sich keine Vorstellung von einem andern Selbstbewußtwerden machen kann, als dem menschlichen, welches sich unter diesen Bedingungen und in diesen Momenten vollzieht.

Allein wir meinen, es liege wenig daran: Ob man sich von einem anderen als diesem Proceß des Selbstbewußtwerdens, ein Bild, eine Vorstellung machen könne, oder nicht; wenn man nur einen triftigen Grund hätte: sich die Nothwendigkeit eines solchen andern Proceßes des Selbstbewußtwerdens zu denken. Denn wir finden uns täglich recht oft in der Lage, uns etwas denken zu müssen, von dem wir uns doch kein Bild

keine Vorstellung machen können. Ein solcher triftiger Grund läge nun aber unseres Erachtens bereits in dem Umstande: daß das Selbstbewußtwerden des Menschengeistes keine ursprüngliche (durch nichts Anderes verursachte) Selbstthätigkeit ist, wie P. Ulrici zu meinen scheint; sondern daß es durch Einwirkung einer andern Causalität bedingt ist, — daß es sich daher nur in der Unterscheidung des Selbst von dieser und ihr gegenüber vollziehen kann, — daß aber, was hier Bedingung ist, nicht auch Bedingung für das Selbstbewußtwerden des Absoluten sein kann.

Wäre jedoch neben diesem Prozesse, durch welchen der Menschengeist sein Wissen um sein Selbst gewinnt, noch ein anderer, von diesem verschiedener, ja zu ihm gegensätzlich sich verhaltender Proceß des Bewußtwerdens in der Welt vorhanden, durch welchen gewiße Naturgebilde bewußtseyende werden; so wäre in diesen beyden Thatsachen abermals die Nothwendigkeit gegeben: das Selbstbewußtwerden des Absoluten sich weder in jener noch in dieser Weise zu

denken, sondern in einer dritten, wesentlich von diesen beyden verschiedener, weil es ja eben das Selbstbewußtwerden des Absoluten und nicht des Endlichen ist.

Wie jedoch diese dritte Weise, — nicht zu begreifen, nicht vorzustellen, wohl aber zu denken sey; dazu würden eben jene beyden Weisen, in welchen die endlichen Causalitäten ihr Bewußtseyn durchsetzen, — einige Anhaltspunkte geben.

Prof. Ulrici weiß auch, daß man neben dem Proceß des Selbstbewußtwerdens auch noch einen andern Proceß des Bewußtwerdens als in der Erfahrung gegeben behauptet; er stellt jedoch diese Thatsache (in einer Note S. 90) in Abrede, „weil im Proceß des Lebens der Pflanze und des Thieres, der Saame, das befruchtete Ey die mannigfaltigen, ihm zugeführten Stoffe auf chemischem und mechanischem Wege mit sich verbindet (assimilirt), ihnen eine bestimmte Form und Bildung gibt, mithin diese Thätigkeit kein Sich in sichunterscheiden, sondern ein sich mit Andern Vermitteln und eben sowenig ursprünglich durch eigene Selbstthätigkeit sondern durch äußere Einwirkung fremder Kraft hervorgerufen ist.“

Diese Gegengründe wiegen offenbar zu leicht, als daß sie im Geringsten die bezeichnete Thatsache zweifelhaft machten; denn, — einerseits muß schon, um (in Betreff des Beginn's des menschlichen Selbstbewußtwerdens) feststehender Erfahrung willen, geläugnet werden: daß nur eine ursprünglich eigene (durch keine Einwirkung fremder Kraft hervorgerufene) Selbstthätigkeit sich in sich selbst zu unterscheiden, und so zum Wissen von sich zu gelangen vermöge.

Dann aber muß anderseits gefragt werden: Wie denn der Saame, das befruchtete Ei dazu komme, auf chemischem oder mechanischem Wege mit dem ihm zugeführten Stoffe sich zu vermitteln, selbe sich zu assimiliren, ihnen eine bestimmte Form und Bildung zu geben; wenn nicht diesem Vermittlungsproceß nach Außen, ein Selbstvermittlungsprozeß nach Innen zur Seite steht, also ein Proceß des Sich-in sich selbst-unterscheidens continuirlich vorausgeht.

Prof. Ulrici nimmt, wie gesagt, diese Sache zu leicht, auf welche es gerade ankommt, wenn er dem Theismus, der durch eine schöpferische That

die Welt entstanden denkt, den Vorzug vor der andern Form des Theismus vindiciren will. Derjenige Grund, den er für diese Bevorzugung geltend machen will, ist unserer Meinung ein unhaltbarer. — Denn ein Absolutes, welches, um das Wissen von sich selbst vollenden zu können, erst noch ein Nichtabsolutes außer sich setzen muß, wäre hinsichtlich seines Selbstbewußtseyn's eben so wenig ein Absolutes, — als wenn es zu Beginn desselben der Setzung endlicher Substanzen aus sich bedürfte.

Wohl aber würde, so meinen wir, Prof. Ulrici, einen andern zureichenden Grund gefunden haben, jener ersten Form des Theismus die spekulative Berechtigung gänzlich streitig zu machen; wenn er sich in eine nähere Analyse des von ihm in Abrede gestellten Bewußtseynsprocesses eingelassen, — dessen Resultate mit jenen des Selbstbewußtwerdens des endlichen Geistes verglichen und in reifliche Erwägung gezogen hätte: Warum jene von diesen so verschieden seyen.

Nach einer solchen Erwägung würde er nicht mehr das Zugeständniß verlangt oder gemacht haben: „daß

Eine absolute Substanz, indem sie sich in die verschiedenen (endlichen weltlichen) Substanzen unterscheidet, zugleich sich auch von diesen verschiedenen Substanzen unterscheiden könne, dadurch, daß sie sich selbst zugleich als die, sie zusammenhaltende und zu Einem Ganzen vermittelnde Einheit setzt."

Denn, er würde in Hinblick auf den Proceß des Naturlebens einer solchen Substanz, [welche in der Weise sich in sich selbst unterscheidet, daß sie, (nur so genannte, nicht aber wirkliche) durch Selbstmodifikation aus ihrer Substanz hervorgegangene Substanzen entstehen macht oder setzt], nicht mehr die Kraft zutrauen, sich aus diesen gesetzten unterschiedlichen Substanzen wieder zu sich zurück, sich als die Substanz dieser Substanzen zu finden; was um so schwerer anginge, je vollständiger das Sich-in sich-unterscheiden durch Substanzmodifikation geschehen wäre und je mehr diese Modifikationen auf Substanzialität Anspruch hätten.

Hätte übrigens die Eine absolute Substanz durch Setzung der Weltsubstanzen aus sich, sich auch nicht in diese schlechthin aufgelöst, und wären die, durch das Sich-in sichselbst-unterscheiden der Einen Substanz

entstandenen Weltsubstanzen nicht aus ihr herausgetreten; so wäre doch das Sich — in diesen Unterschieden — Setzen das *Schlußmoment* im Leben des *Einen* Absoluten, als des *Einen über* oder *unter* dem Vielen. Es würde von da an, nur *in den Vielen* sein Leben fortsetzen, und somit das Leben der Vielen zu Einem Ganzen zusammenhalten und vermitteln, jedoch immer als ein — in der Vielheit von individuellen Formen. — *Zertheiltes*, das sich darum in keiner von diesen als das *Eine in Vielen* mehr finden kann.

Es würde also weder in dem einen noch in dem andern Falle zu einem Selbstbewußtwerden des Absoluten kommen, weil dazu doch mehr erforderlich ist, als *das erste Moment*: das Sich in sich-unterscheiden, — *nämlich auch das Zweyte*: das Sich als substanzieller Träger dieser Unterschiede finden.

Und somit würde die angegebene *erste* Form des *Theismus* als eine *spekulative Absurdität* wegfallen; *freylich* — ohne, daß damit auch die *zweyte* als vollständig spekulativ gerechtfertigt erschiene.

Hierzu aber könnte vielleicht Rath werden, wenn

sich Prof. Ulrici rathen lassen wollte: Auf die oben erwähnte Revision der Analyse des menschlichen Bewußtseyns einzugehen, und sich vorerst volle Gewißheit darüber zu verschaffen: Ob es denn wirklich wahr sey, was er dennoch behauptet: daß jedes Sichselbst-unterscheiden nothwendig schon das Selbstbewußtseyn involvire, und daß es überhaupt nur Eine Weise gebe und geben könne, in der jedes Wesen, (endliches wie unendliches) ein sich Wissendes werden müsse.

Da die Philosophie darauf angewiesen ist, von dem Endlichen ausgehend die Idee des Unendlichen zu gewinnen; — so ist für sie die richtige Erfassung der Letzteren bedingt durch die richtige Auffassung des Ersteren. Findet die Philosophie darin sich genöthigt, das Absolute als ein Bewußtseyendes zu denken, weil sie Endliches als Bewußtes findet; so wird sie, von ihrem Standpunkte aus, solange sich das Bewußtseyn des Absoluten nicht vollkommen richtig (oder ohne Grund richtig) denken können; so lange sie nicht alle — in dem Endlichen für diesen Gedanken gegebenen — Prämissen dabey in Rechnung bringt; diese

wären aber die verschiedenen, gegensätzlichen Weisen des Bewußtwerden's der endlichen Substanzen, — wenn es solche gäbe.

Ob es solche gibt, oder nicht, — das ist also für jetzt die nächste Frage, welche von der Philosophie der Gegenwart gründlich in Erwägung gezogen und beantwortet werden muß, wenn sie mit Sicherheit einen Schritt vorwärts zur Lösung ihres Problem's: der Vermittlung des Dualismus von Gott und Welt, durch Rechtfertigung des christlichen Theismus machen will.

VIII.

Die Erörterung des von Pr. Ulrici angestellten Versuches: das bezeichnete Problem zu lösen, hat uns also zu demselben Resultate geführt, als jene, des von Chalybäus angestellten.

Will die Philosophie die gegenwärtige Krisis glücklich überstehen und eine erfreulichere Zukunft sich bereiten; so muß sie vorerst über den Dualismus im Endlichen ein gründliches Verständniß sich zu gewinnen suchen.

Dies ist unsere Ansicht von dem dermaligen Siechthum der philosophischen Spekulation und unser Rath, wie selbem abzuhelfen. Kann seyn, daß die Krankheit der Zeit selbst auf beyde Einfluß genommen; man wird aber jedenfalls zugeben müssen: daß die Zustände der philosophischen Spekulation bey Befolgung dieses Rathes nur besser werden könnten, was man nicht von jedem, manchmal theuer erkauften Rathe sagen kann.

Es lag anfänglich in unserer Absicht, auch die Zustände der spekulativen Theologie einer Beleuchtung zu unterziehen, allein mancherley Gründe bewegen uns dies auf eine spätere Gelegenheit zu verschieben.

Für jetzt nur soviel: Wenn die philosophische Spekulation nicht im Stande ist, den christlichen Theismus zu rechtfertigen; so läßt sich vermuthen, daß die theologische noch beym ersten Glaubensartikel stehen bleibe. Diese hat auch oft keine Kenntniß von solch einem Zustande der philosophischen Speculation deßhalb, weil sie wohl ihr Ziel (das Dogma) kennt, nicht aber eben so ihre spekulative Grundlage, die Sie als solche zwar nicht zu legen hat, hinsichtlich ihrer Haltbarkeit aber sie reiflich zu

prüfen sich Zeit und Mühe nicht verdrüssen lassen sollte. Gar oft genügt es ihr, wenn sie nur auf dieser oder jener spekulativen Theorie fortbauend, zu Resultaten gelangt, die halb und halb den Dogmen zu entsprechen scheinen.

Kann sie sich dabey die Divergenz zwischen diesen und jenen doch nicht verhehlen; so tröstet sie sich am Ende mit der *Schwäche der menschlichen Vernunft*, ohne dem Gedanken in sich Raum zu geben: daß vielleicht doch weniger in dieser Schwäche, als in dem unrichtigen Gebrauch der allerdings *nicht kerngesunden* Vernunft die Schuld liegen könnte.

Daß mit einer solchen *Halbheit* und Lauheit der christlichen Wissenschaft wenig gedient sey, versteht sich von selbst. Schlimm ist es dabey noch überdies: daß während die Einen irgend eine der neueren monistischen und monadistischen Theorien ihren Versuchen zu Grunde legen, die Anderen die Rückkehr zu den *älteren* und *ältesten* verlangen, — *theils* — weil sie die Unverträglichkeit *jener* mit den Dogmen aus den Consequenzen erkennen, *theils*, weil von *diesen* aus in

früheren Zeiten mit Glück gegen die Feinde der Glaubenslehre gekämpft worden.

Es herrscht also auch hier, wie auf dem rein philosophischen Gebiet, Zersplitterung der Kräfte und ärgerlicher Zwiespalt, der um so bedauerlicher ist, als er einerseits schlecht begründet ist, und anderseits leicht in die Verdächtigung der Orthodoxie des Gegners sich einläßt, weil diesem beyde Weisen das Dogma zu rechtfertigen, gleich unzulässig erscheinen.

Denn, wenn es fruchtlose Versuche sind, die auf Grundlage des modernen Monismus und Monadismus das katholische Dogma zu rechtfertigen unternehmen; so kann man jenen nicht mehr Erfolg verheißen, welche dieses durch Fortsetzung einer älteren spekulativen Richtung anstreben, die in irgend einer Form des antiquen absoluten Dualismus vor dem Eintritte des Christenthums, ihren Ausgangspunkt hatte.

Ist es doch oft genug nachgewiesen und eingestanden worden: daß die der christlichen Glaubenslehre jetzt feindlich gegenüberstehenden spekulativen Systeme nur die wissenschaftliche Vollendung der heidnisch-griechischen spekulativen Programme seyen.

Wenn man in der Scholastik noch die Hoffnung hegte: die Theorie Plato's, Aristoteles, mit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu versöhnen, — wenn man auf Grundlage jener Theorien, diese sogar mit Glück zu vertheidigen meinte; — so wäre es thöricht, heut zu Tage jene Hoffnung noch zu hegen; und es wäre mehr als bedenklich, die spekulative Vertheidigung des Dogma's in dieser Weise wieder aufzunehmen.

Früher oder später nämlich müßte es ja an's Licht kommen: daß die Vertheidiger des Letzteren mit ihren Todfeinden eigentlich ganz Eines Sinnes, hinsichtlich ihrer spekulativen Grundanschauungen vollständig einig seyn, daß jene nur durch ihre dogmatische Befangenheit gehindert werden, in diesen ihre Meinungsgenossen zu erblicken.

Ist es bis jetzt noch nicht zu einer solchen Aufklärung über die beyderseitigen Standpunkte gekommen; so geschah es wohl nur darum, weil die Einen wenig Notiz von den Andern genommen. Was wir in solchen Zuständen der spekulativen Theologie zu rathen hätten, ergibt sich im Allgemeinen leicht von selbst,

die vollständige Verdeutlichung und Begründung dieses Rathes aber wollen wir, wie gesagt, auf die nächste Gelegenheit verschieben.

Und diese wird nicht lang auf sich warten lassen, da, wie bekannt, eine Parthey unter den evangelischen Theologen sich abermal und energischer als sonst mit dem Unternehmen befaßt: Im Katholicismus (und zwar nicht bloß im Großen und Ganzen, sondern in dem, was das Katholische im Katholicismus ist) den Einschlag der heidnischen Denkweisen aufzudecken. Jenes specifisch-katholische aber findet Sie in der sogenannten „Sacramenten-Kirche oder im hierarchischen Priesterthume", und Sie hat hier bereits den Character des absoluten Dualismus (von Geist und Materie) in der Form des Platonismus stufenweise von Unten nach Oben nachgewiesen; indem Sie zuerst den Einfluß dieser antiquen Philosophie in der Sitten- und Glaubenslehre, und dann hier vorzüglich in der Lehre vom Priesterthume und von der Kirche zur Anschauung gebracht hat *).

*) Siehe „Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. Zur Beleuchtung der Aufgaben der christlichen Gegenwart,

Es ist dieser Ausfall auf den Katholicismus für Kenner der innern Geschichte desselben seit den Tagen der Reformation eben nichts Neues; da er sich so oft wiederholte als es die evangelische Theologie für zweckdienlich fand: Deutschland auf die Nothwendigkeit des Eintrittes der Reformation in die Welt- und Kirchengeschichte aufmerksam zu machen; und Sie wies jene Nothwendigkeit unermüdet in dem Umstande nach: daß die alte Kirche auf ihrem Siegesgange durch die Weltgeschichte es nie habe verhindern können, und

herausgegeben v. Dr. Heinrich Gelzer, Professor an der Universität zu Berlin.« Im Aprilheft 1853, S. 350 finden wir (in dem Aufsatze von Hundeshagen: Umrisse zur neuern Geschichte des Protestantismus) auf die Frage: „Was macht die Kirche im Katholicismus zur Kirche" folgende Antwort: „Heilige Personen und ihre ordinativen Qualitäten ohne die sittliche Qualität. Diese als Heiligkeit ist eine bloß erzwungene und anticipirte Fertigkeit des Heiligseyns (ohne Heiligkeit) eine Fertigkeit des Scheins und der Signatur." Daher wird auch das Katholische im Katholicismus, mit dem nagelneuen Worte: „System der Signatur" bezeichnet.

wollen: von dem besiegten Juden- und Heidenthume Elemente in sich aufzunehmen, welche in ihrer principiellen Unverträglichkeit mit dem Wesen des Christenthums, die Existenz der christlichen Kirche selber im Verlaufe der Zeit gefährdeten.

Der Angriff von Ihr in der Gegenwart unterscheidet sich von den frühern vorzüglich durch das Motiv, welches in der Fundamentirung der evangelischen Zukunftskirche durch die innere Mission in ihrer Conföderation mit der Union zu suchen ist; und dann dadurch: daß er biblischer von dem mosaischen Priesterthume denkt, als sonst herkömmlich war. Er bedauert es nähmlich: daß das Letztere, dem Einfluße des heidnischen Priesterthums nicht habe das Gleichgewicht halten können; sonst hätte sich gewiß nicht in der alten Kirche das Verboth der Priesterehe eingestellt, die selbst dem Hohenpriester der Synagoge zustand. Der Angriff gesteht auch zum Ruhme der Kirche: daß Sie andere Mißgeburten aus der Mesalliance zwischen Juden-, Heiden- und Christenthume (den Manichaismus Philonismus und Gnosticismus) als Haeresien von sich ausgewiesen habe; wiewohl diese

preiswürdige Arbeit Sie nicht geschützt habe vor jeder Besudelung mit dem antiquen Peche. Zum Beweise wird Origenes angeführt der sogar der bedeutendste unter den Repräsentanten des ältesten Katholicismus genannt wird; was man nur dann thun kann, wenn man zwischen der lehrenden Kirche und der jedesmaligen Schule in ihr nicht unterscheidet.

Die früheren Angriffe verfuhren anders, indem sie dem Judenthume seine Stelle im hierarchischen Priesterthume, dem Heidenthume aber im Reliquien- und Heiligenculte anwiesen. Nach der neuesten Forschung dagegen hat der magische Character des heidnischen Priesters als eines Sacrificulus, das Bürgerrecht in der katholischen Kirche erhalten. Daher nimmt diese auch eine Trennung vor — zwischen der Würde und dem Werthe (d. h. zwischen opus operatum und operantis zwischen Sacer und Sanctus) in dem einzelnen Repräsentanten des Priesterthums *). — Derley Re-

*) Es ist wohl darauf zu achten, (heißt es S. 348): daß die Bestimmung des Priesters im Heidenthume nirgends eine ethische und didactische ist, sondern lediglich die

sultate geschichtlicher Forschung aber führen uns bloß die Maxime aus den Tagen des deutschen Reformators

(man möchte sagen) dramatische d. h. darstellend aufzutreten in den verschiedenen Cultusverrichtungen. „Die Wurzel aber von dieser Bestimmung soll „in dem unversöhnbaren Gegensatze vom Göttlichen und Natürlichen (Geist und Materie) (Lebendigen und Todten)“ liegen. Zum Beweise dient S. 340: „Alles höhere sittliche Streben im Heidenthume zielt daher auf Trennung von Geist und Natur, auf Entkörperung des Geistes hin. Im religiösen Leben des Heidenthums dagegen ist durchaus characteristisch (und eine Folge jener dualistischen Betrachtungsweise) die Bedeutung, welche dem Göttlichen, in der Form der magischen Wirkung auf die Natur zukömmt. Das polytheistisch zersplitterte Göttliche im Heidenthume vermag die Herrschaft (wie solche dem christl. Schöpfergotte über die Natur von Ur an, zusteht) nur theilweise und momentan an sich zu reißen. Es äußert dieselbe stoßweise auf die Natur, entweder von Ihm selbst geübt, oder durch das Organ besonders begnadigter Götterfreunde (Zauberer, Wahrsager, Priester und Priesterfamilien) nach der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen, die der Polytheismus erreichte.“ Der Verfasser scheint in der That selber einen harten Stoß vom Göttlichen auf seinen Schädel

ins Gedächtniß zurück, ausgesprochen in dem Bekannten: Criminare audacter, semper aliquid haeret! Der Katholik aber, der da weis: daß an der Wiege der evangelischen Zukunftskirche — außer den Massen böswilliger Rationalisten, und übelgelaunter Schwärmer in allerley Costüm — noch die conservativen Sonderconfessionen und die eifersüchtelnden Landeskirchen-Regimente, als ihre fatalen Schutzgeister stehen; der kann es diesmal leicht darauf ankommen lassen: Was von der neuesten Incrimination, am specifischen Priesterthume seiner Kirche hängen bleiben, und was die scharfe Zugluft der Zeit mit sich fortnehmen wird. Solch ein Katholik wird auch von Uns keine besondere Widerlegung der neuesten Inzicht fordern. Etwas aber in dieser darf doch nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Und dieses Etwas liegt in der Art und Weise: wie das, was nahmhafte katholische Theologen

---

erhalten zu haben, weil er nicht ahnet: daß das christliche Priesterthum einen ganz andern Grund haben müsse, da das Christenthum ursprünglich als potenzielle Negation des absoluten Dualismus aufgetreten ist.

zur Rechtfertigung des specifischen Priesterthums vorgetragen, sogar für evangelische Zwecke ausgebeutet wird.

So werden diesmal Möhler und Günther als Zeugen für den magischen Character der Hierarchie angeführt. „Beyde erklären (liest man) das Priesterthum und den Opfercult in den vorchristlichen Religionen geradezu für das Wahre und Tiefste in denselben, und älter als Juden- und Heidenthum. In diesen Beyden liegt schon Christenthum, und jene hierarchischen Formen sind als menschheitliche anzuerkennen, weil der Heide wie der Jude nicht aufhört Mensch zu seyn." — Das Citat *) ist allerdings richtig; diesem aber mit der Wurzel ausgerissenen Zahne fehlt doch der Nerve, der Kerngedanke: „daß der Mensch nach dem Sündenfall im Paradiese nur Geschichte habe, weil Er einen Erlöser hat und diesen nur hat, weil Er Vereinwesen von Geistes- und Naturleben ist. Dieser Erlöser ist Christus Jesus als der Jungfrau Sohn und als zweyter Adam, der in seiner

*) Warum hat Hundeshagen mit der citirten Seite 302 „in G. letztem Symboliker" zu lesen abgebrochen?

göttlich-menschlichen Persönlichkeit Priester und Opfer zugleich war. Diese Bedingung aller Geschichte, ist daher auch innerhalb derselben, nie ohne Repräsentation geblieben, d. h. nie ohne Priesterthum und Priesterschaft. (Günthers letzter Symboliker S. 304). Soviel über das Citat.

Ob aber die evangelische Kirche durch die Einführung des allgemeinen Priesterthums so glücklich gewesen sey: Alles Magische aus ihr zu entfernen, so lang Sie nähmlich ebenfalls Sacramente (wenn auch deren nur zwey) als opera operata von Seite Christi besitzt, und so lang Sie in Ihrer Glaubenslehre, die Gnade Alles wirken läßt, ohne Mitwirkung des menschlichen Willens, den Sie als freyen negirt; das wird sich wohl in der Fortsetzung des Unternehmens herausstellen.

Wie Dieses nähmlich einstweilen den Einfluß des Platonismus auf die katholische Kirche im Oriente nachgewiesen; so wird Es wohl in der Fortsetzung auch noch den Einfluß des Aristoteles auf dieselbe Kirche im Occidente zur Sprache bringen. Und hier wird sich zugleich mehr als eine Gelegenheit darbiethen dar-

zuthun: Wie selbst das allgemeine Priesterthum seine Wurzeln in diese zweyte Form des absoluten Dualismus treibt. Eine bedeutende Vorarbeit zu diesem Zwecke sind die veröffentlichten monographischen Untersuchungen über die Reformatoren vor der Reformation. Diese werden, wie bekannt, als die Gründer und Begründer der Mystik aufgestellt, welche die jüngere Schwester der Scholastik war, da Beyde aus der Verbindung der positiven Glaubenslehre mit der aristotelischen Philosophie hervorgingen, in dem Streben jener Zeit: den Glauben zum Wissen zu erheben. Beyde unterschieden sich nur darin: daß die Mystik sich mehr mit der Metaphysik als mit der Dialectik des Aristoteles befaßte, und dadurch den logischen Formalismus vermied, der mehr den Verstand, als das religiöse Gemüth befriedigte. Dadurch aber war die Mystik zugleich in den Stand gesetzt: den Grundgedanken der Scholastik (der alles Leben innerhalb der Welt, aus der Liebe Gottes, als einer Mittheilung seines Wesens, sich erklärte) durch Predigten in der Volkssprache in die untern Klassen der deutschen Nation zu verbreiten. — Unter dieser Vorarbeit des XV. Jahrhunderts konnte

die Reformation des XVI., leicht populär werden und dies nicht bloß insofern sie als Reaction gegen die Uebergriffe der kirchlichen Hierarchie auftrat, sondern selbst als Uebergriff in dieser Reaction, als nähmlich diese — nach dem Vorbilde aristotelischer Ansicht vom göttlichen Nous, und auf der damaligen mystischen Basis der Wesenseinheit menschlicher und göttlicher Natur im heiligen Geiste — das specielle Priesterthum der lehrenden Kirche, durch das allgemeine der hörenden Kirche verdrängte.

Dieser pantheistische Character der evangelischen Theologie, ging später auch auf die protestantische Philosophie über; was uns nicht befremden darf, da sich überhaupt nach dem Zeugnisse der Geschichte noch keine Philosophie über die religiöse Basis im Volksbewußtseyn wesentlich erhoben hat. Und so erklärt sichs: Wie die Entwicklung dieser Speculation, der evangelischen Kirche nur den durchgeführten Aristoteles im hegelschen Systeme, zum Abschluße ausgebären konnte, in welchem zugleich der Traum Pharaos von den fetten Rindern, die von den magern aufgefressen wurden, abermal in Erfüllung ging, d. h. in Bezug auf die

positiv-christlichen, und negativ antiquen (mystischen) Elemente der evangelischen Theologie.

Durch solch eine Darstellung allein, wäre das Thema vom Einfluße des Heidenthums auf das Christenthum allseitig durchgeführt, und könnte in dieser Gestalt, wenigstens bey den Gegnern des Katholicismus, einstweilen die Betrachtung einleiten: daß die Verwirklichung der christlichen Idee vom Priesterthume sowohl in der katholischen als in der evangelischen Kirche, doch noch Manches zu wünschen übrig lasse, deßhalb, weil die bisherige Verwirklichung von der heterogenen Gedankenmacht stets alterirt worden sey.

Und da bisher die evangelische Kirche, der katholischen ohnehin den Vorwurf gemacht hat: daß sich diese auf dem letzten Concil erst alterirt habe, vor diesem aber mit der evangelischen auf demselben Fundamente gestanden sey (welches doch nur das scholastische oder mystische seyn kann); so könnten sich von Nun an beyde Kirchen leicht die Hände reichen zur Extermination des heterogenen weil antiquen Elementes.

Mit diesem Vorschlage aber dürfte der deutsche Agitator für evangelische Intressen auf englischen Bo-

den, wohl schwerlich zufrieden seyn; da er es als einen großen Irrthum bezeichnet, wenn Andere behaupten: „daß vor allem die Wissenschaft in sich selber vollendet werden müsse, und daß erst dann das Werk der Herstellung einer lebendigen Kirche zu beginnen habe *).“ Er weist diesem Irrthume seine Wurzel in der Täuschung an, „als läge die Versöhnung der streitenden Partheyen überhaupt in dem Verstande, und nicht im Gewissen; in der Denkformel, und nicht im Handeln und im Leben.“

Und fürwahr! Die Formel thut es nicht; das Gewissen aber ist inseparabel von Wissen, in welchem Es seine Lebenswurzel besitzt. Je tiefer nun dieses greift, desto schärfer treibt jenes zum Handeln. Die Stumpfheit des theopantischen Gewissens aber hat die jüngste Revolution offenbart. Wer daher der deutschen Speculation, zum Danke für die Entwicklung aller Consequenzen aus dem mystischen Princip, den Stillstand anpreist; der bringt sie um die reife Frucht ihres

*) Siehe den Aufsatz in den Monatblättern; „Licht und Schatten des deutschen Protestantismus und der neuern Bildung. Aus Bunsens Hyppolytus und seiner Zeit. S. 369.

Strebens: die Reformation zum Abschlusse zu bringen und mit diesem zugleich den Krater der Revolution zu schlüssen.

Daß aber Keines von Beyden zu erwarten steht; so lang beyde Kirchen noch im Streite miteinander liegen über die Prärogative des specifischen und allgemeinen Priesterthums, das ist schon daraus ersichtlich: weil dem ganzen Streite divergirende Grundansichten vom Menschen und seiner Stellung im Weltganzen zu Grunde liegen, die am Ende doch nur von der fortschreitenden Wissenschaft als Anthropologie ausgeglichen werden könne, nie aber vom todten Buchstaben der Bibel, der seine Belebung vom creatürlichen Geiste erhält, und dem es selbst die Bibel nicht streitig macht: daß er als selbstbewußter wissen könne, was im Menschen ist. Dies sein Können aber wird zur Wirklichkeit — in vollendeter Offenbarung seines Wesens — werden, und diese Offenbarung kann mit der Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte so wenig im Widerspruche stehen, wie die Erlösung mit der Erschaffung, zu welcher Letztern die Wissenschaft sich verhält, wie die Entwicklung zum Keime.

Zu diesen vorliegenden Gedanken, und zu jener oben ausgesprochenen Hoffnung vermochte uns der April-heft, der Octoberheft aber zerstörte die Letztere.

Dieser gab zwar die Fortsetzung des Aufsatzes (dessen I. Nummer die Aufschrift hatte: das Katholische im Katholicismus) unter dem Titel: II. Nummer: das Gefährliche im Katholicismus, von dem Einfluße aber der zweiten (aristotelischen) Denkweise der antiken Philosophie, war keine Spur zu finden.

Denn dieses Gefährliche (im Systeme der Signatur) wird, wie sonst, so auch jetzt, einstweilen theils in der Trennung der christl. Gemeinde in eine Clericale- und Layenwelt, theils darin nachgewiesen: Wie die alte Kirche das Verhältniß der Tradition zur Schrift bestimmt habe, und dies unter dem Einfluße des Episcopats, in welchen die clericale Welt bereits ihren Schwerpunct gefunden. Zu erwarten wird nun auch in einem Schlußartikel seyn, sowohl die Gipfelung des Episcopats im Primate, als das Gefährliche in der katholischen Christologie, wozu ein Artikel im Juny-hefte (unter derselben Aufschrift) schon die Einleitung geliefert haben dürfte. Neu in der Darstellung „des

Gefährlichen im Katholicismus" ist nur die Dialectik des Gedankenganges. Sie ist nähmlich folgende: den Anfang macht das Haupturtheil:

a) „Der alte Katholicismus ist der erste Versuch das Christenthum in Lehre und Leben auszuprägen. Von großer Bedeutung war es daher: daß er sich stets bewußt blieb, welchen Antheil die menschlichen Factoren neben dem göttlichen Factor an seiner Ausprägung hatten; daß Er für alle Stücke seiner Entwicklung, die Legitimation bey dem reinen gottgesetzten Anfangspuncte der Kirche suchte; daß Er also jedes Moment im Entwicklungsprozesse, an diesem Anfangspuncte zu messen nicht unterlies, um durch solche Rückschau, dem heiligen Geiste immer neuen Raum für seinen Einfluß zu verschaffen. Jener Anfangspunct aber ist Christus, wie Ihn die heil. Schrift zeichnet."

b) Dieser Anforderung aber soll der Katholicismus nicht nachgekommen seyn. „Es fehlte Ihm nähmlich am Bewußtseyn vom Unterschiede dessen, was jedem der beyden Factoren in der Entwicklung der Kirche zukomme. Er wurde daher von seinem reinen An-

fangspuncte völlig abgeschnitten — durch einen verfälschten, der jenen ganz absorbirte."

c) Wie hängt nun dieses Unglück mit dem Systeme der Signatur zusammen? Folgendes liest man S. 216.

„Hatte man sich einmal daran gewöhnt: Alle Wirkungen und Gaben des heil. Geistes im Sacramente concentrirt zu denken; so mußte die Vollmacht (zur Spendung desselben) eng verknüpft erscheinen sowohl mit dem Vollbesitze der Gaben, als mit dem Alleinbesitze derselben, weil von diesem der Mitbesitz Anderer bedingt war."

So viel über den Urquell des Gefährlichen aus dem nun folgende Bächlein ihren verderblichen Lauf in die weite Welt antraten. Das erste war: die Scheidung der christlichen Gemeinde in active Spender und passive Empfänger des Sacramentes. Das zweite war: die Absorbirung des heiligen Geistes von Seite des Clerus. Dieser war im Privatbesitze des heil. Geistes, der doch der Kirche als einem Ganzen verheißen war; die Layenwelt aber in dieser, war von Nun an, des heil. Geistes baar und ledig. Dazu

kam noch: daß der Clerus in der bischöflichen Würde gipfelte. Der Schwerpunct der Kirche lag schon im vierten Seculum im Episcopate, und eine Reaction dagegen, von der Gemeinde und vom Clerus aus, war nicht mehr möglich,“ (die erst um ein Jahrtausend später in der deutschen Reformation in die Geschichte eintrat.)

d) Es gibt aber noch andere Bächlein, die unter der Wassernixe Tradition stehen. Das Erste davon heißt: „der Verlust des Sinnes für wahrhaft geschichtliche Entwicklung der christlichen Wahrheit.“

Denn zum Verständnisse derselben gehört die Anerkennung menschlicher Factoren neben dem göttlichen und der Wechselwirkung zwischen Beyden. Im Katholicismus aber hatte nur der eine Factor — der göttliche — Geltung. „Er hieß zwar auch der heilige Geist, aber er war nicht der, welchen der Herr den Seinigen verheißen. Denn dieser waltet frey, nicht gebunden an bestimmte Personen — Stände und Weihungen. (S. 217.) Ausgegossen von Gott über alles priesterliche Volk in der Gemeinde besitzt er seinen Tempel in jedem gläubigen Herzen. Der heil. Geist im Katholicismus dagegen war nichts als der gemachte

göttliche Factor, d. h. die specifische Begabung des Episcopats, mit seinen Ansprüchen auf die Kirchenherrschaft — auf die Machtvollkommenheit der Heilsspende — auf die infallible Entscheidung in Glaubenssachen, ohne Duldung eines Widerspruches."

Kurz: der Episcopat war kein *menschliches* Gefäß mehr für die *Aufnahme* der Wahrheit; und daher konnte Er auch kein Gefäß mehr seyn für die *Entwicklung* derselben. Zum Beweis wird sein Raisonnement angeführt, aus dem wir folgende Stelle mittheilen: „Die Kirche kann den heil. Geist nicht verlieren; so lang sie echte Bischöfe hat."

e) Mit diesem Raisonnement nahm nun obiges Bächlein eine *neue* Wendung unter gleich verheerenden Folgen.

Jene bestand darin: daß die Uebereinstimmung der Entwicklung mit dem reinen Anfangspuncte (Christus in der heil. Schrift) *apriori vorausgesetzt* wurde.

Die *erste* aber der Folgen war: Allem *Ueberlieferten* wurde der Stempel der *Wahrheit* aufgedrückt.

„Ein Ballast gefertigter Traditionen (von Schrift-

auslegungen — Dogmen — Legenden) wurde vererbt und dem Gläubigen aufgenöthigt.“

Die zweyte war: Eine falsche Geschichtlichkeit wurde eingeführt — (bey dem bleibenden Bedürfnisse der Kirche: Späteres mit Früherem in der Entwicklung im Einklang zu wissen). „Der Katholicismus gerieth unter den Bann seiner eigenen unvollkommenen Anfänge, der Nerv gesunder Entwicklung wurde unterbunden.“ S. 219.

Besonders wurde die Schrifterklärung unter die Controlle des Herkommens, der Gewohnheit, (Tradition) gestellt. Hiemit trat nun aber zugleich die Nothwendigkeit für den Katholicismus ein: das Verhältniß der (kirchlich geheiligten) Lehrform zur ebenfalls heiligen Schrift zu bestimmen.

Er bestimmte nun dieses als ein Verhältniß der Coordination. Aber dabey blieb es nicht, denn das Traditionsprincip gewann mit der Zeit unter günstigen Umständen das Uebergewicht, das sich in dem Satze aussprach:

„Der Episcopat als Träger des heil. Geistes ist

die Schutzwehr sowohl für die Kirche als für den Episcopat, gegen wesentliche Verirrungen.

Dieser Satz wird zwar ein Postulat des Systems der Signatur genannt, aber auch als Fiction characterisirt, die sehr bald Lügen gestraft worden sey von der fortbestehenden Geltung der übel verstandenen Lehre vom Sacramente, als einer magischen Heilsoperation, diesem heidnischen Sauertaige im Katholicismus.

f) Und hiemit sind wir abermal bey einem neuen Bächlein angelangt, das noch verderblicher wirkte, weil Es dem alten Sauertaige neue Incremente zuführte. Denn seit Constantin dem Großen traten ganze Völker mit ihrem Religionsculte in die Kirche ein, und daher begann auch in dieser der Heiligen-Reliquien- und Bilder-Dienst *). Der Urheber dieser Neuerungen war allerdings dem blos menschlichen Factoren beyzuzählen: aber er übte seine Macht zugleich über die Träger der Signatur aus, so daß von

*) Wir sehen hier: daß der Ankläger sich an den veralteten Vorwurf über die Entstehung des Heidenthums in der katholischen Kirche anschließt, um jenen mit dem neuen Vorwurfe in eine mehr dialectische Verbindung zu bringen.

Nun an das Heidenthum nicht bloß in Thesi, sondern auch in Praxi, d. h. nicht bloß im Sacerdotium sondern in populo, seine Geltung erhielt.

Und dies geschah in folgender Weise: „die katholische Kirche nähmlich konnte diesem neuen Heidenthume, die Legitimation nicht versagen, ohne sich als Sacramentenkirche sammt ihrem alten Heidenthume zu compromittiren. Es blieb Ihr daher nichts anders übrig: als sich durch eine neue Wendung, die Sie der Lehre von der Tradition gab, schadlos zu halten für diese neue Makel. Diese Wendung bestand nun in der Entwicklung des alten Satzes von der Identität des heiligen Geistes im Systeme der Signatur mit dem heiligen Geiste Christi in der Gemeinde.“ Unter dieser Voraussetzung genügte die Auctorität der Signatur für sich allein, Etwas zu stützen; wenn dieses nur ein Altes war in der Sitte oder in der Lehre der Kirche d. h. „das Intresse der Hierarchie war von Nun an der Maßstab für Alles Zuzulassende in der Kirche.“

Der Schluß dieser III. Nummer concentrirt die Grundgefahr des Katholicismus auf folgende Weise:

„Das System der Signatur hat den Katholicismus auf falsche Bahnen geführt. Tradition wurde die Scheidewand zwischen dem katholischen Dogma und dem Evangelium, d. h. zwischen dem gemachten und dem wahren — historischen — Christus."

Hundeshagen hätte noch hinzusetzen können: deßhalb hat die Reformation die Kirchenverbesserung mit der Verwerfung des Signatursystems beginnen müssen, um der Menschheit den wahren Christus zu retten.

Der Katholicismus aber verdankt grade jenem Systeme in seiner Gipfelung im Episcopate und im Primate, sammt den Entscheidungen der Letztern auf Concilien lang vor der Reformation, den historischen Christus; welchen derselbe eben so aus der heil. Schrift, wie aus der anthropologischen Wissenschaft legitimit hat.

Er kann sich daher um so leichter den Spott gefallen lassen, der in dem neuen Nahmen liegt; ganz abgesehen davon: daß dieser an die Stelle eines bereits verbrauchten getreten ist, der die alte Kirche die gesetzliche nannte, um den Gegensatz zur neuen Kirche des Evangeliums von der freyen Gnade in Christo zu bezeichnen, welche aber diese Freyheit sehr bald

in der Gesetzlosigkeit einbüßte, mit welcher die Freye Forschung den biblischen Christus behandelte.

Dieser neue Nahme ist unstreitig von der katholischen Sacra mentenlehre entlehnt, nach welcher einige Sacramente nur einmal empfangen werden, aus dem Grunde: weil diese Sacramente der menschlichen Seele ein unauslöschliches Merkmahl eindrücken, was bey den übrigen nicht der Fall seyn kann.

Und wenn auch Hundeshagen unterläßt: die gemerkmalten Seelen (wie es sonst üblich war) mit dem gebrandmarkten Remondepferden zusammen zustellen, weil ihm vielleicht die tiefere Begründung von kathol. Seite *) nicht mißfallen hat; so hat er doch ohne Anstand, in der Priesterweihe (sacramentum ordinis) den Quell des Heidenthums, entdeckt. Aber wie gesagt — die Anhänger des Signatursystems können diese Schmach um so leichter

*) Siehe Günthers letzten Symboliker S. 212—228.

Und S. 307 ist auch der Grund zu finden von der trilogischen Ausprägung des hierarchischen Systems, welchem zu Folge der Episcopat eben so unter dem Primatt, wie über dem Pastorate, zu stehen kömmt.

tragen, als sie grade von dem Verständnisse dieses Systems über den biblisch-historischen Christus, unter die Zahl derjenigen eingereiht werden, von denen St. Johannes in seiner Apocalypse erzählt: Sie seyen von einem Engel mit den Zeichen des lebendigen Gottes an ihren Stirnen versehen worden; bevor jene Engel, denen die Macht verliehen war: dem Festlande und dem Meere zu schaden, ihre Zornschalen ausgegossen hatten.

Wahrscheinlich glaubt Hundeshagen: daß seine Ansicht vom historischen Christus, soweit Er uns selbe mitgetheilt, wenn auch noch nicht die alleingültige, so doch die siegreiche in der evangelischen Kirche werden könne. Hören wir nun, welche neue Antwort Er gibt auf die alte Frage: Was haltet ihr von Christo? Wessen Sohn ist Er?

Wir lesen die Antwort (im Junyhefte S. 492) da, wo der Unterschied zwischen den natürlichen und den positiven Religionen besprochen wird.

„Das Geheimniß der völkervereinigenden Kraft und der Kirchen bildenden Eigenschaft das Christenthums besteht darin: daß Es nicht als eine Summe von abstracten Begriffen aufgetreten ist; sondern als eine

Enthüllung des göttlichen Heilrathsschlusses zur Erlösung der Menschheit; daß als Kern und Stern des Christenthums, und als der Stifter der christl. Kirche die — in der Weltgeschichte einzige — gottmenschliche Persönlichkeit Christi dasteht.

In dieser Einzigkeit liegt der Unterschied zwischen Christus und allen andern Religionsstiftern ausgesprochen. Diese lassen sich alle auf den Begriff des schöpferisch-wirkenden Genius zurückführen, der zwar eine irdische Mutter, aber seiner geistigen Herkunft nach, ohne Vater und ohne Geschlechtsregister, seinen Ursprung von Oben hat.

Und bekanntlich ist zufolge dieser Anschauung, auch das altchristliche Bekenntniß: „Empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau," oft nur als ein Sinnbild von der Geburt des Genies angesehen werden, unter Zurückschiebung des Wortsinnes in das Gebieth des Mythus. Die Geburt Christi wird hiernach zwar als ein Wunder der Geschichte, nicht aber als eines der Natur in Eine Klasse gesetzt mit den weltgeschichtlichen Wundern, die sich auf allen Puncten der Geschichte wiederholen, wo ein Princip —

getragen von einer Persönlichkeit — schöpferisch in der Menschheitsentwicklung, eingreift. — Die Menschwerdung des Sohnes ist (also) eine erlösende und dieß eben dadurch: daß seine Geburt nicht nur in einer Hinsicht (wie die des Genies), sondern in beyder ein Wunder ist, d. h. eine Unterbrechung nicht bloß der geschichtlichen, sondern auch der natürlichen Entwicklungsreihe. Und dies ist die hohe Bedeutung des (genannten) Bekenntnißstückes, nach welchem der Stifter der christlichen Kirche geboren ist, nicht nach dem Willen des Mannes, sondern an dessen Stelle der Schöpferwille getreten ist — der Schöpfer von Anfang als das plastische Princip. In diesem Sinne ist das fragliche Bekenntnißstück neuerdings von Peter Lange und Jul. Müller entwickelt worden." — Allerdings — es wird aber auch dem Verfasser bekannt seyn: daß das Leben Jesu von Lange, selbst in der evangelischen Kirche viel Widerspruch gefunden, und so wird auch Hundeshagen nicht ohne Widerspruch durchkommen, wenn Er weiter sagt: „Es muß beym Erlöser (an die Stelle der bestimmenden menschlichen Thätigkeit, durch welche sonst die Entstehung eines neuen

Lebens bedingt ist) ein göttliches Wirken treten; vermöge dessen — der reine Keim des göttlichen Menschenlebens, von selbst alles Fremdartige abweist, und sich aus den Elementen des mütterlichen Bodens, nach dem Gesetze des organischen Lebens, nur das ihm Gemäße assimilirt. Denn jeder Sprößling vom Vater und Mutter empfängt (abgesehen von der Mitgift des Krankhaften, welche er aus ihren Naturleben empfängt) von dem Fluche der Verstimmung in ihrem Blute (der sich auf ihn in seinem Blute vererbt) durch die Ausgleichung der Einseitigkeiten in seinem Leben, nun wiederum selber einen bedingten, mit Eigenheiten behafteten Character.

Er kann also nur ein besonderes Glied werden in dem Organismus der Menschheit. Gerade deßwegen aber konnte kein Sohn Josephs, als Haupt die Menschheit umfassen — die Menschheit erlösen. Sollte das Leben des Erlösers, ein wirklich erlösendes seyn; so mußte Es der menschlichen Gattung angehören. Mußte Es aber ein menschliches seyn, so mußte Es im Leibe eines menschlichen Weibes entstehen und sich entwickeln. Mußte Es aber, um ein

erlösendes seyn zu können, nicht selbst der Erlösung bedurfen (sondern ursprünglich ein sündloses seyn); so dürfte Es nicht als ein Product aus der corrumpirten Gattung hervorgehen. Vielmehr — mußte um für den zweyten Adam einen neuen Anfang zu begründen — wie beym ersten Adam die göttliche Wirkung ins Mittel treten. Nur der Sohn Mariens unter Gottes Wirkung empfangen, konnte als der Menschensohn schlechthin, das Haupt der Menschheit werden.“

Es ist wohl sehr erfreulich, unsern Christologen nicht unter jenen zu finden, die sich, wie die Göthianer, fürchten eine Sünde gegen den heiligen Geist, (wie sich dieser in den Gesetzen der Natur offenbart) zu begehen, wenn sie zugleich an eine historische Person glaubten, die nicht bloß ohne Vater in die Welt eingetreten; sondern auch, nach einem gewaltsamen Tode, wieder ins Leben zurückgekehrt seyn soll, um von der Erde durch eine Himmelfahrt Abschied zu nehmen.

Er steht hiemit allerdings mit einem Fuße auf dem Boden des Reiches Gottes und seiner Wahr-

heit; hat aber den andern Fuß noch nicht aus der Schlinge der Mythik gezogen; so lang er behauptet: „Das geschichtliche Wunder theilt Christus mit allen Heroen, in welchen nähmlich stets ein schöpferisches Princip in die Entwicklung des Menschengeschlechts eingreift.“ Ein schöpferisches Princip ist doch nur als ein absolutes, göttliches zu denken; und wird dieses Princip, wie wir gehört, „der Keim des göttlichen Menschenlebens“ genannt; so ist auch dieser Keim als Bedingung des göttlichen Lebens, nothwendig als ein göttlicher zu fassen.

Seine Berufung auf den Theologen „Martensen“ setzt dies ganz außer Zweifel, wenn dieser behauptet: „der göttliche Schöpfergeist offenbart sich in der Geburt des Genies überwiegend nur als Geist der Macht und der Kraft, nicht aber als ein Geist der Heiligkeit.

Dieser letztere ist in den religiösen Genien ursprünglich gebunden an die Naturschranken, er gährt nur in dem unreinen Grunde der natürlichen Kräfte, und deßhalb bedurfte selbst der prophetisch-testamentliche Genius, der Erlösung von dem Widerspruche zwi-

schen Natürlichen und Heiligen, d. h. „der Wiedergeburt aus dem Geiste der Heiligkeit.“ Und ausdrücklich wird „der Menschensohn als solcher der Gottmensch, die gottmenschliche Persönlichkeit“ genannt.

Nach dieser Ansicht ist das Naturwunder, das bey Christus Statt fand, nur als Mittel anzusehen zu dem Zwecke: das Geschichtswunder in Ihm, zur vollen Offenbarung nach Außen hin, zu bringen; die bey den andern Religionsstiftern, die auf dem gewöhnlichen Wege der geschlechtlichen Zeugung eingetreten, nicht zu Stande kommen konnte.

Es entsteht nun nothwendig die Frage: Ob der göttliche Schöpfergeist bloß in den ausgezeichneten historischen Personen ein wesentliches Element ist; oder ob derselbe Geist, wenn auch als ein minder begabter Keim des göttlichen Menschenlebens, doch in jedem Gliede der menschlichen Gattung vorauszusetzen sey?

Wir können Hundeshagen nicht zumuthen: daß er seine genielosen Mitbrüder in die geistlose Thierwelt versetzen werde; und hiemit wäre auch das Princip des geistigen Lebens in jedem Exemplare der

Gattung als ein göttliches, d. h. absolutes anzunehmen und hiemit sogleich als ein creatürliches zu negiren. Daraus erklärt sich nun auch: Wie Hundeshagen, wenn Er von den Factoren in der Entwicklung des christlichen Lebens spricht — den menschlichen Factor (im Singular und Plural) immer nur als natürlichen bezeichnet. Denn der göttliche Factor gilt ihm allein als der übernatürliche.

Im Gegensatze aber zu dieser Ansicht setzt der Katholicismus schon den Geist im Menschen, bey all seiner Creatürlichkeit, als übernatürlicher Factor an, mit welchem nun der göttliche Factor als Spiritus sanctus, durch die Vermittlung des Taufsacramentes in Verbindung tritt.

Aber auch die evangelische Kirche hat gleich in ihrem Ursprunge die Entscheidungen der großen Concilien, die während der Entwicklung des Katholicismus im Oriente gehalten wurden, nicht nur nicht verworfen sondern dieselben angenommen; wenn auch nicht aus demselben Grunde, wie die Katholiken, welche die Auctorität der Lehrkirche (d. h. nicht bloß freye Forschung) dazu vermochte.

Protestanten und Katholiken glauben daher an den perfectus homo und an den perfectus Deus in der Persönlichkeit Christi nach der Bestimmung des athanasischen Symbols.

Dieses setzt auch den vollkommenen Menschen als Creatur — aus einer *vernünftigen Seele*, und aus dem *Fleische* zusammen. Nach Hundeshagen aber ist *jene* das Princip des geistigen Lebens, und als dieses, nicht geschöpflicher sondern *schöpferischer* Natur.

Womit rechtfertigt nun der evangelische Theologe diesen Abfall vom Symbole?

Wir finden keine Antwort in seiner Abhandlung, weil Er es vermieden hat: den Einfluß der Denkweisen im heidnischen Alterthume auch in dem *occidentalischen* Katholicismus nachzuweisen.

Und — Ob Er mit unser oben scizzirten Darstellung jenes Einflußes zufrieden seyn wird, wissen wir nicht. So viel aber wissen wir: daß Er nichts einwenden wird gegen unsere Behauptung: daß in der Zusammensetzung der *menschlichen* Natur aus *göttlichen* und *creatürlichen* Elementen, der letzte Grund liegt sowohl von der *Wesenseinheit* der göttlichen und menschlichen Na-

tur, als von dem allgemeinen Priesterthume, in welchen beyden Grundgedanken die Signatur des Protestantismus besteht. Aber auch diese hat sich der Magie nicht erwehren können, da diese hier bloß aus einer höhern Region in eine niedere verlegt worden ist. Denn das dreyfache Amt Christi besteht auch in der evangelischen Kirche, und im Besitz desselben ist das Pastorat, nicht aber die Gemeinde, welche durch die Taufe nur das Recht erhalten hat: Für jenes göttliche Amt den jeweiligen Träger aus ihrer Mitte zu wählen *).

Die ursprünglichen Träger des Amtes zwar waren vom Herrn des Amtes selber auserwählt; aber diese Auswahl ist nur als eine Anticipation zu Gunsten der noch nicht fertigen Gemeinde zu würdigen. Jene blieb daher auch ohne Auftrag an die Apostel: Sich ihre Nachfolger zu bestimmen; wodurch unstreitig die Würdenträger nicht bloß einen besondern, sondern auch einen theocratischen Stand gebildet haben würden. Diesen letztern aber vermied die evangelische Kirche dadurch: daß sie jenes Recht der Wahl — der

*) Siehe die Zeitschrift für lutherische Theologie. 1853. 3. Quartalheft. S. 571. 81.

Gemeinde allein vindicirte, und zwar in Folge der Kraft des heiligen Geistes, den diese im Sacramente der Taufe empfangen hat, welches auch die evangelische nur einmal ihren Kindern zu ertheilen gesonnen ist; so lang sie die Wiedertäufer von sich ausschließt.

In dieser Anordnung hat sich unstreitig der Widerwille der Reformatoren in ihrer democratischen Tendenz gegen den Clerus als Standschaft, d. h. gegen das aristocratische Moment, das in der katholischen Kirche mit jener coincidirt, ausgeprägt. Derselbe Zug tritt auch in andern Fällen in die Erscheinung, wo nähmlich das, was die Reformatoren als ein Extrem im Katholicismus ansahen, ein zweytes Extrem hervorrief, wie z. B. die Abschaffung des Heiligencultus, nach der Maxime Luthers: daß alles, was dem Menschen beygelegt, Gott entzogen werde. Und wenn die neue Kirche an dieses Entwicklungsmoment den Gottgesetzten Uranfang im Christenthume als Maaßstab anlegte; so mußte sie allerdings finden: daß beyde sich vollkommen decken, denn die Kirche hat

wahrlich nicht mit dem Culte der Heiligen, wohl aber mit dem des Königs aller Heiligen begonnen.

Aber auch die katholische Kirche ist für die Standschaft des Priesterthums ihre Legitimation nicht schuldig geblieben. Sie beruft sich auf das Wort des Herrn: „Wie mich der Vater gesendet, also sende ich Euch." — Wenn also der Herr aus der Zahl seiner Jünger, seine Stellvertreter (**ministri**) auswählte, so that er dies im Auftrage seines himmlischen Vaters, und nach diesem Muster handelten auch die Apostel in der Handauflegung, wodurch der Gewählte (kleros) aus der hörenden, der lehrenden Kirche eingereiht wurde. Und wie der Herr zu seinen Aposteln sagen konnte: »Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten — ich habe Euch, nicht Ihr Mich erwählt;" so durften auch die Apostel und ihre Nachfolger — den Gliedern der Gemeinde gegenüber — dasselbe Wort geltend machen, denn sie waren durch Ihn allein Verwalter des dreyfachen Amtes Christi. — Wo aber diese vorhanden sind, da gibt es auch bestimmte Organe zwischen Gott und der Menschenwelt, zur Vermittlung des heiligen Geistes und seiner Gaben für

Alle, die an den Herrn und an das Verdienst seines freyen Gehorsam glauben, wodurch er uns den Geist Gottes wieder erworben, der durch den Ungehorsam des ersten Adams (als Widerspruch des creatürlichen Willens gegen den des dreyeinigen Gottes) sich von ihm und seinem Geschlechte getrennt hatte.

Wer aber aus dem Worte des Herrn: „Ihr seyd von Unten" folgern wollte: daß darin gerade die Nichtberechtigung zur gleichen Wahl liege; der hat sich noch nicht die Frage beantwortet: was an Christo repräsentirbar ist, und was nicht. In quo quis est minister Christi, sagt St. Augustin, in eo et Christus est minister, und bezeichnete hiemit als das allein Repräsentable, das Menschheitliche an Christo, — versteht sich, unter Voraussetzung des positiven Willens Christi, wie sich dieser in der Einsetzung ausspricht.

Diese Organe sind daher so wenig als Christus der Menschensohn Zauberer und Magier, wie Hundeshagen sie bezeichnet; wobey er aber ganz übersehen: daß die evangelische Kirche dieselbe Magie nicht gänzlich abgeschafft; sondern abermal bloß aus einer höheren Region in eine niedere versetzt habe; sintema-

len nicht der Fungirende Pastor bey der Spendung der Eucharistie, sondern die Zunge des gläubigen Communicanten die Impanation selbst vollzieht, wodurch zugleich der Unterschied zwischen dem Pastorate und der Gemeinde ausgeglichen werden sollte *).

Es ist daher ein so wohlfeiles als seichtes Gerede, wenn ein evangelischer Theologe die Bedingung zur Mittheilung der Geistesgaben, in dem Voll- und Alleinbesitze derselben im Spender des Sacraments suchet; als ob er nicht wüßte: daß der Empfang der Priesterweihe, den Stand der Gnade voraussetzt, der im Sacramente der Taufe und der Buße erlangt wird; in denen der Einzelne den heiligen Geist allerdings empfängt, aber nicht in der Fülle aller Gaben. Er sollte auch wissen: daß selbst der Ungläu-

*) Von diesem Glauben sagt Luther:

„Gott ist allmächtig, wer aber glaubt, ist ein Gott.“ Auch im Falle: daß Gott es nicht selber seyn sollte, der hier im Menschen glaubt (wie in einem bekannten philosophischen Systeme Gott sich im Menschen denkt); so ist doch der evangelische Communicant ein größerer Thaumaturge, als der katholische.

bige das Taufsacrament spendet, wenn er die Function im Geiste und in der Absicht der Kirche an dem neugebornen Kinde eines Christen vollzieht. — Noch einfältiger aber ist das Gerede: daß der Alleinbesitz der Geistesgaben in dem Priester, die Gemeinde baar und leer ausgehen lasse. Wo bleibt denn hier die Erinnerung an das Wort des Herrn: Gehet in alle Welt, lehret und taufet alle Völker im Nahmen des Dreieinigen; woraus vor allem zu ersehen ist: daß die Apostel den heiligen Geist nicht für sich allein; sondern für alle Völker empfangen haben, wie derselbe auch von Christo für das gesammte Geschlecht erworben war. — Allein es mußte ja bewiesen werden: daß der menschliche Factor in der Geschichte der Kirche gänzlich von der Priesterkaste negirt worden sey durch die Absorption des heiligen Geistes von ihr, und daß trotz dieser Entziehung ihr heiliger Geist doch nicht der Geist Christi sey. — Was soll man endlich zu der großen Entdeckung sagen (die von denselben Worten widerlegt wird): „daß der heilige Geist nicht an bestimmte Personen und Stände gebunden sey;“ da doch das allgemeine Priesterthum überall und immer, das specielle zu seiner Vor-

aussetzung haben muß (zufolge jenes Auftrages des Herrn an seine Apostel), auf gleiche Weise wie die Erlösten den Erlöser sammt seinem Verdienste für sich voraussetzen. Der Geist Gottes ist nur durch das Apostolat (als Ministerium Christi) über alles Fleisch ausgegossen worden und das Pfingstwunder hat den Auftrag des Herrn nicht aufgehoben; so daß etwa von Nun an jeder Betheiligte von jener Ausgießung in der Gestalt feuriger Zungen, das Amt der Apostel hätte an sich reißen können.

Solche Einfälle kann nur ein Theologe haben, der das sogenannte Geschichtwunder auf alle Exemplare der Gattung — als latente Genies der Menschheit — ausdehnt, die daher einstimmig ausrufen können: Wir alle sind von Oben, wie Christus, der dies Wort zuerst, aber im Rahmen Aller aussprach *).

*) „Ein jeder einzelne Christ ist ein solcher Mann, wie Christus auf Erden gewesen ist. Wer mag ausdenken, die Ehre eines Christenmenschen! Durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig, denn Gott thut, was er bittet und will." So Luther auf der mystischen Grundlage: „daß Gott nicht ohne Creatur, und Gott ohne Fleisch uns nichts nütze sey."

Ein Geschichtswunder dehnt allerdings auch die katholische Kirche auf alle Individuen aus.

Es ist der creatürliche Geist des Menschen, der nicht auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung dem Individuum vermittelt wird. Die Vermittlung desselben aber durch einen Creationsact Gottes muß jede Theologie läugnen, die auf dem peripathetischen Fundamente (d. h. auf dem des absoluten Dualismus von Nous und **Hyle**) sich construirt hat, vermög welchem jeder Mensch die synthetische Einheit von jenen Zwey absoluten und ewigen Factoren des Weltganzen ist.

Und wenn diese Theologie seither behauptete: daß das göttliche Element durch die Sünde Adams aus dem Geschlechte gewichen, durch den zweyten Adam aber der Gattung wiedererworben worden sey; so war die speculative Philosophie mit dieser Ansicht so wenig zufrieden: daß sie jenes Element, weil Es ein wesentliches der Menschennatur sey, geradezu als ein unverlierbares characterisirte. Wie diese Philosophie aber dennoch den Menschensohn in seiner Identität mit dem Gottessohne, den geistigen Stamm-

vater des gesammten Menschengeschlechtes nennen kann, das begreife, wer es kann. —

Wir hätten nun noch ein Wort mit Hundeshagen über das Verhältniß des Traditions- zum Schriftprincipe nach seiner Angabe zu wechseln.

Er ist nicht zufrieden mit dem Coordinationsverhältnisse beyder Principe, nach katholischer Bestimmung. Er findet darin schon den Sieg der Tradition im Keime, und zwar als einen unrechtmäßigen; als rechtmäßigen würde er nur den der Schrift über dies Traditionsprincip ansehen, weil jedes Moment in der Entwicklung des Christenthums sich ja zu legitimiren hat, durch die Uebereinstimmung mit dem gottgesetzten Uranfange, die wieder nur das Resultat einer Messung seyn kann.

Er verschweigt uns aber, was geschehen soll, wenn das Resultat der Messung eine Nichtübereinstimmung liefert; wenn nähmlich in dem Entwicklungsmomente sich ein Plus vorfände, welches über den Maßstab des Schriftprincips hinausgriefe.

Dieses Plus könnte nun eben so leicht als Schmarotzergewächse abgeschnitten, als beybehalten werden, wenn

in ihm der Urkeim, ein neues Organ sich gegeben hätte für seine Lebenserhaltung. (So werden ja die Blätter der Pflanze, die Lungen derselben genannt.)

Um nun in diesem Falle nicht fehlzugreifen zum Nachtheile des ganzen Gebildes, dazu würde nun vor Allem erfordert: daß die Meßkünstler mit der Idee (Urbilde) des Keimes (welche er in seiner Entwicklung zu verwirklichen hat) bekannt und vertraut wären.

Wird nun unser Theologe wohl Anstand nehmen: Jenes Musterbild und Maaßstab, dem Paraklet zu vindiciren, den Christus seinen Aposteln, als den unsichtbaren Stellvertreter Seiner selbst verheißen und gesendet hat? Wir dürften uns nicht wundern, wenn Er es thäte, denn dieser Paraklet Christi ist ja (nach ihm) über alles Fleisch ausgegossen, und existirt nur noch in diesem Fleische, in welchem er sein selbstbewußtes Daseyn hat. Hat doch Luther schon in einer Predigt am 9. Sonntage nach Pfingsten über die falschen Propheten diesen infallibeln Geist Gottes jedem Getauften als solchen beygelegt *).

---

*) „Diesen Punct sollen wir wohl merken: daß der Herr Macht

Der Katholicismus dagegen denkt anders hierüber. Der heilige Geist ist dem Einzelnen in der Taufe nicht zu dem Zwecke verliehen, um über die Resultate freyer Forschung in der Schrift das Endurtheil in Bezug auf Wahrheit und Unwahrheit abzugeben, denn der Getaufte ist als solcher noch kein Glied der lehrenden Kirche, nach der Uranordnung Christi in dem Missionsauftrage an seine Apostel. Dieser Paraklet gilt daher dem Katholicismus als Kern und Stern in der Tradition wie in der Schrift (als der Predigt des Evangeliums in cristallisirter Form, zu dem Zwecke eines Zeugnisses: Wie Christus Sich selber, und

gibt allen Christen, Richter zu seyn und Macht zu haben über Alles zu urtheilen, was euch fürgeschlagen, deßhalb, weil ich auf keinen Menschen trauen kann. Darum ist es ein unsinnig Ding: daß Concilien beschließen wollen, was man glauben soll. Kein Richter ist auf Erden in geistlichen Sachen über christliche Lehre, als der, den der Mensch in seinen Herzen hat, er sey Mann und Weib, Kind oder Magd, gelehrt oder ungelehrt. Kein Gelehrter soll dir nehmen dein Urtheil. Denn du hast es gleich wie er."

wie jene, die vom Anfang bey ihm gewesen, seine Aussage über Sich selber verstanden haben).

Im Paraklet allein sind sowohl Schrift als Tradition sich *gleich* und *ebenbürtig* und deßhalb unter einander *coordinirt*, und Ihm allein *subordinirt*.

Ueber beyden Formen des Evangeliums aber stehend hat der Paraklet keineswegs an einem frühern Entwicklungsmomente seine *unbedingte* Schranke.

Diese Abhängigkeit würde allerdings die Neuerung, aber auch den *Fortschritt* unmöglich machen. Dieser ist nur möglich in Gegensätzen, die als solche noch keine Widersprüche sind. Fällt aber jene Schranke hinweg; dann kann auch Etwas Concretes in der fortschreitenden Entwicklung eintreten, von dem sich nie nachweisen läßt: daß es in dieser Gestalt bereits in den Tagen der Apostel dagewesen sey, wie dies unser Theologe von der Kindertaufe behauptet.

Aber — ist mit diesem Verständnisse über das Verhältniß des heiligen Geistes zur Schrift und Tradition nicht allem Unfuge, wie diesen Hundeshagen trefflich geschildert, Thor und Riegel geöffnet?

Wer wird diesen Unfug schlechtweg in Abrede stellen wollen, am wenigsten in unserer Zeit und auf katholischen Boden, wo es nicht unter die Seltenheiten gehört: den Fortschritt in dem Verständnisse des factisch Gegebenen im Leben der Natur und des Geistes, „unter dem Banne unvollkommener Anfänge" zu halten *). In einem Organismus kann freylich jedes Glied um so leichter erkranken, je complicirter er ist. Aber nicht jede Krankheit ist zum Tode.

*) Wenn z. B. St. Hieronymus in seinem Commentar zu Matth. C. VIII. v. 23—27. sagt: **Ex hoc loco intelligimus: quod omnes creaturae sentiunt Creatorem. Quas enim increpavit, sentiunt inperantem, non errore haereticorum qui omnia putant animantia, sed majestate Conditioris, quae illi sensibilia, nobis insensibilia sunt.**; so gibt dieser Ausfall gegen die Manichäer noch zur Stunde Professoren der kath. Theologie das Recht: die dynamische Physik, welche die sogenannte todte Materie aus zwey Kräften Einer Substanz construirt, als häretisch zu verwerfen. Und doch sollten sie wissen: daß Gott der Lebendige kein Gott der Todten und des Todten, sondern des Lebens und der Lebendigen ist, und sollten daher es auch den Todten unter ihnen überlassen: das Todte zu begraben.

Ueber diesem Traditionsunfuge sollte der andere, der mit der Schriftauslegung auf evangelischen Boden getrieben wird — nicht verschwiegen werden; am wenigsten von Hundeshagen, der doch einen doppelten Factor in der Geschichte des positiven Christenthums anerkennt.

Der menschliche Factor ist nach katholischer Auffassung sogar mit der Willensfreyheit ausgerüstet, der eben deßhalb der Leitung des Parakleten Hindernisse in den Weg legen kann. Und so erklären sich allerdings die Mißbildungen im Leben der Kirche, das sogenannte Unkraut unter dem Waitzen, welches Christi unsichtbarer Stellvertreter nicht anders behandeln kann als nach der Vorschrift, wie solche Christus selber in der Parabel dem Hausvater in den Mund legte: „Laßt beydes (Unkraut und Waitzen) wachsen bis zur Zeit der Ernte u. s. w.“ Solch eine Zeit war schon einmal im Anzuge, als nähmlich Viele unter den einsichtsvolleren Theologen in sich die Hoffnung nährten: daß eine neue ideelle Restauration des alten Traditionsbegriffes für beyde Kirchen nur zum Heile ge-

reichen könne *). Es kann uns nur leid thun: daß wir Hundeshagen noch nicht unter jenen Theologen erblicken.

Vielleicht geschieht es, wenn er sich herbey läßt, das Gegenstück zu dem vorliegenden Contrefait des Katholicismus zu entwerfen, d. h. das Gefährliche des Protestantismus im Protestantismus aufzudecken.

Es kann ihm ja nicht unbekannt seyn: daß die jetzigen Anhänger des einseitigen Schriftprincipes sich nur dann zutrauen, den gottgesetzten Uranfang in der Geschichte (den Gottmenschen) aus den Buchstaben der heiligen Schrift heraus zu finden; wenn sie diesen nicht mehr wie bisher durch die Brillengläser der Evangelisten und Apostel anschauen. Es ist dieses Postulat unstreitig ein Zug in der Knechtsgestalt der evangelischen Kirche und ihrer Signatur. Denn wenn das Zeugniß derer verworfen wird, von denen der Gottmensch sagte: „Ihr werdet Zeugniß geben, weil ihr von Anfang bey mir gewesen seyd," und dann erst hinzusetzte: „Und der heilige Geist wird auch Zeugniß

*) Der letzte Symboliker. S. 330.

geben" — was kann das Zeugniß des Paracleten jenen Meßkünstlern gelten, für die nichts Werth, nichts Auctorität hat, als dieser Herrn selbsteigener Geist.

Hundeshagen mag nun von jenem Postule denken, was er will; Eins wird er nicht in Abrede stellen: daß Es die letzte Consequenz ist, welche die Antipathie gegen die Tradition gezogen hat; und daß diese Consequenz jeden Ansatz zur Bildung einer sichtbar-evangelischen Kirche, nur von Heute auf Morgen stehen läßt. Das bedenket wohl, die ihr nicht müde werdet: Satyren zu schreiben auf das specifische Priesterthum der alten Kirche, und doch hat das allgemeine Priesterthum der neuen Kirche durch drey Jahrhunderte herab, keinen Stein auf den andern liegen lassen, der bestimmt war, einen dritten zum Aufbau einer sichtbaren Kirche zu tragen. Müßte man nicht ausrufen: Difficile est Satyrum non scribere — wenn der Fluch überhaupt eine Satyre vortrüge; wie ihn Luther ausgesprochen in den Worten: Sic in aeternum disjungimur, et contrarii invicem sumus!

Beylage

zur Seite 387 u. 359 über Magie in der evangelischen Kirche — nach Baumgarten Crusius in seinem Compendium der christlichen Dogmengeschichte II. Theil, 5. Artikel 1826, herausgegeben v. Dr. Karl Hase.

S. 317 daselbst lesen wir: „In der Scholastik lagen die Keime aller Theorien über die Kraft der Sacramente, wie sich dieselben in der Reformation entwickelten. Denn in Jener lag schon ein Zwiespalt zwischen Thomisten und Scotisten, da Jenen das Sacrament (überhaupt) eine Magie, diesen dagegen ein bloßer Anlaß (Vehikel) galt."

Das Magische nach Thomas ist S. 304 in dem Satze angeführt: Ponendo, quod Sacramentum sit instrumentalis causa Gratiae, necesse est simul ponere, quod in Sacramento est quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Das Magische liegt demnach in dem vermittelnden Momente zwischen der Ursache und der Wirkung, welches als inhärente Kraft von der Ursache unzertrennbar ist.

Die Lehre des Scotus geht von seiner Grundanschauung über die — abstract gefaßte — Allmacht

Gottes aus, in den Worten niedergelegt: **Disposuit Deus universaliter, et de hoc Ecclesiam certificavit; quod suscipienti tale Sacramentum Ipse conferret effectum signatum.** Hier fällt also mit dem Mittelgliede das Magische weg; da G o t t u n m i t t e l b a r auf den Geist des Empfängers wirkt.

S. 317 lesen wir: Luther hat nun zwar die thomistische wie die scotistische Lehre verworfen (in den schmalcaldischen Artikeln); aber auch unbewußt das W e s e n t l i c h e der thomist. Lehre behauptet, indem er durch seine Abendmahlslehre, zu einer K r a f t der Sacramente, von welcher die G n a d e ertheilt und bewirkt wird, zurückgeführt wurde.

So sagt er in seinem großen Katechismus 537: **Interogatus, quid Baptismus sit, responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quod verbo et praecepto Dei comprehensa et ibi inclusa sit gratia et per hoc sanctificata, ita ut nil aliud sit quam D e i seu d i v i n a aqua.**

Er nennt die Taufe auch mit Berufung auf die Seitenwunde Jesu (Postille **XII. 715**), „ein Blutbad, welches allein Gottessohn selbst durch seinen Tod zugerichtet hat.“

Und (S. 344) von der Eucharistie sagt Luther: Simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt. Quid si Philosophia haec non capit? Majus est Spiritus S. quam Aristoles. De captivitate bab. II. — Und „Gott hat mehr Weise, ein Ding im andern zu haben, als diese grobe, wie Wein im Fasse, Brod im Kasten." — B. Crusius fährt fort:

„Und dies hat sich in der lutherischen Orthodoxie so fest gestellt: daß ihre Dogmatiker da, wo ein individuelles Widerstreben undenkbar ist, durch die Einheit von Wasser und Gotteskraft ein stätes Zusammenfallen von Taufe und Wiedergeburt annahmen. So sagt Hollaz 1101: Infantes, cum non ponunt Spiritui sancto obicem malitiosum, omnes per Baptismum vere regenerantur."

„Dagegen konnte in der reformirten Kirche, so weit sie von Calvins Prädestinationslehre beherrscht wurde, die Taufe nach der scotischen Ansicht, nur als ein Mittel gelten, durch welches das Heil denen, die dazu prädestinirt waren, gebracht wurde. Spiritus Sanctus, quem non Omnibus promiscue Sacramenta

advehunt, sed quem Dominus peculiariter suis confert. — Calv. Inst. 4—14—17."

Und S. 318. „Aber die Schwierigkeit lag dem protestantischen Lehrbegriffe anderwärts. Weder der alleinseligmachende Glaube, noch die Prädestination lies eine Nothwendigkeit des Taufwassers demonstriren. Noch in der Reformationszeit ist dieses — in Bezug auf ungetauft sterbende Christenkinder ausgesprochen worden, daher auch das katholische Herkommen der Nothtaufe ohne Priester, in der evangelischen Kirche sich erhielt, in der reformirten dagegen verworfen wurde." So viel aus dem evangelischen Dogmatiker.

Derselbe gesteht auch: „daß über das sogenannte Opus operatum in den Sacramenten, zwischen dem gemäßigten Katholicismus und ältern Protestantismus kein Streit Statt gefunden haben würde; da jener die objective göttliche Wirksamkeit im Sacramente anerkannte, ohne jedoch die fromme Gesinnung als Bedingung des gesegneten Empfangs auszuschließen. Bellarmin selber sah (in der katholischen Ansicht über diesen Streitpunct) nur die Opposition gegen das postulirte Verdienst des Administrators wie des Empfängers,

wenn er sagt: Idem est: Sacramentum conferre gratiam ex opere operato; quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis." — Möge in Zukunft Hundeshagen vor der Thüre seines Bethhauses, zuerst die Kraft seines Kehrbesens erproben.

Sollte er aber die Meinung haben: durch Verlästerung des Katholicismus die Ueberreste der Magie aus der evangelischen Kirche zu vertreiben; so ist er in großer Einbildung befangen. Ja, wenn Luther nicht einst gesagt hätte zu den Calvinern: „Ihr habt einen ganz andern Geist!" Offenbar liegt ein Ultra in diesem Vorwurfe. Denn der Geist ist deßhalb noch kein anderer, wenn von den 2 Elementen, die Er zur Einheit verbunden, hier das eine, dort das andere im Uebergewichte steht. Das positiv christliche Element aber duldet in die Länge auch diese Zurücksetzung vom negativ heidnischen Elemente nicht. Und so erklärt sich's: Wie das harte Urtheil Luthers gegen die alte Kirche, seine Geltung auch in der neuen Kirche erleben mußte: Sic in aeternum disjungimur.

Zur Kritik

ästhetischer Urtheile in der Gegenwart.

(M) Wenn die religiöse Wahrheit die Erkenntniß unserer Beziehung zu Gott, das Schöne aber die Harmonie zwischen dem Geistigen und Natürlichen, und das poetisch Schöne die Darstellung des Strebens zu dieser Harmonie ist; so ist es klar, daß die poetische Schönheit zur religiösen Wahrheit zwar in dem Verhältnisse der Unterordnung, keineswegs aber in dem eines Widerspruchs stehen könne.

Und dies wird weder von Uns, die wir uns zur Creationstheorie in der Wissenschaft bekennen, noch von jenen, die der Emanationstheorie den Vorzug vor jener geben, in Abrede gestellt werden.

Denn im ersten Falle kann der Gedanke Gottes kein sich selbst widersprechender, und mithin undenkbarer seyn; und im zweyten Falle kann noch weniger von einem Widerspruche die Rede seyn, da hier das Verhältniß Gottes zur Welt nach der Categorie der Substanzialität und Accidentalität (des Seyns und seiner Erscheinung) bestimmt wird, die zusammen das Al-

leins ausmachen. Die religiöse Wahrheit kann also im Großen und Ganzen nichts unschönes, nichts unpoetisches seyn; wohl aber kann, was sich als poetisch schön darstellt, dennoch unwahr seyn, weil eben das Bedürfniß des Schönen ein anderes ist, als das des Wahren, und jenes schon von dem Scheine der Harmonie sich befriedigen läßt, ohne nach dem Grunde derselben zu fragen, die dann auch als unzureichende befunden werden kann.

Sagt aber Jemand: dies ist unpoetisch, und darum muß Es unwahr seyn; so prüfe er wohl, was es mit diesem Unpoetischen für eine Bewandtniß habe.

Ueberhaupt kömmt es dem Aesthetiker als solchem, der die Gründe des Wohlgefallens und Mißfallens aufzusuchen hat, nicht zu, über religiöse Wahrheit zu entscheiden. — Wir nun wollen in diesem Aufsatze die Gränzen des Aesthetischen nicht überschreiten; wir wollen uns damit begnügen darzuthun: daß unsere Ueberzeugung von der religiösen Wahrheit nicht unpoetisch sey, ohne hinzu zu fügen: deßhalb ist sie wahr; denn jene bedarf dieser Krücke nicht, um festzustehen.

Wir wollen Jenes zeigen, damit nicht leichtbe-

wegliche Bewunderer des Schönen, an der Wahrheit darum irre werden, weil sie ihnen als eine unästhetische dargestellt wird.

Dies Letztere ist in vielen Schriften der Gegenwart geschehen, unter andern in den ästhetischen Fragen eines Dr. Frauenstädts, wenn er S. 32 sagt: „Die jüdisch-theistische Weltauffassung, der zufolge Gott Alles nur zu des Menschen Nutzen und Vergnügen gemacht hat, ist eine höchst unpoetische, unästhetische und unschöne u. s. w. „Und später S. 184. „Der abstract geistige, außerweltliche Gott des jüdischen Theismus, von dem man sich weder Bild noch Gleichniß machen darf, ist höchst unpoetisch. Denn die Poesie bedarf der Incarnation. Die polytheistischen Religionen (auch der Fleischgewordene Gott des Christenthums) sind darum weit poetischer.

Der jüdische Theismus ist schon darum höchst unpoetisch, weil er die ganze Natur nicht, wie die pantheistischen Religionen und Philosophien, als die Erscheinung des ewigen Urwesens, sondern bloß als das Werk eines außerweltlichen Machers betrachtet, der Alles absichtlich weil zu Nutzen des Menschen so

geschaffen hat. Aber — alles Schöne ist ein Ewiges, Ursprügliches, aus innern Antrieben und Kräften Entstandenes; weßhalb auch die poetische Weltanschauung mit der philosophischen darin übereinstimmt: daß beyde die Welt als ewiges, unerschaffenes, nur sich selber aussprechendes und bedeutendes Wesen betrachten."

Da wir uns heute nicht vorgenommen haben, eine Posse zu schreiben, weil diese uns die Feder mit einer Flüssigkeit füllen würde, die Niemand als sympathetische Dinte ansehen würde); so wollen wir nur daran erinnern: daß der Menschgewordene Gott des Christenthums, kein anderer ist der außerweltliche Gott des Judenthums *).

*) Es versteht sich wohl hier von selbst — die Voraussetzung: daß Dieser in seiner vollständigen Selbstoffenbarung gedacht wird — als dreypersönlicher, in welcher Form aber die mosaische Urkunde den außerweltlichen Gott, aus pädagogischer Rücksicht, dem auserwählten Volke noch nicht verkündigt hatte. (Ohne jene Voraussetzung würden wir die Incarnation auf Gott als Vater beziehen, und dem Irrthume der Patripassianer huldigen).

Ferner, daß die hebräische Poesie eben deßhalb die Poesie der Hoffnung auf die Incarnation dieses außerweltlichen Gottes sey. Folglich eine Poesie der Sehnsucht, welche, wie die Prophezien und die Psalmen zeigen, im hohen Grade lyrisch ist.

Endlich: daß das, der Abgötterey wegen nothwendige Verboth eines Bildes (welches vor der Incarnation ohnehin nur eine Nachahmung des heidnischen Cultes gewesen wäre) zwar der bildenden Kunst, keineswegs aber der Poesie im Wege stehen konnte.

Wer das Gegentheil behauptet: der hat wohl nie in der heiligen Schrift gelesen: „daß Gott dem Seher erschien, nicht im Sturme, der vor ihm herfuhr, sondern im sanften Säuseln der Luft.“ — Der hat nie erwogen ihre einfache Erzählung: „daß Gott zu Moses geredet wie der Freund zum Freunde.“

Oder — wenn ja beydes geschehen seyn sollte; so fällt dies, nach seiner Meinung, in jene Zeit, wo er als Knabe mit der Menschheit im alten Bunde, noch auf der untersten Stufe der Gotteserkenntniß (welche die der Vorstellung genannt wird) stand; jetzt aber,

meint er und seine Zeit auf der Stufe des Begriffes zu stehen, welcher Gott als den Weltgeist, und die Welt als seinen Leib zu denken vermag. Spuren von dieser erhabenen Erkenntniß findet unsre Zeit sogar als Anticipationen in den Schriften des alten Testamentes, auf welches sie sich beruft.

Wie wenig aber die Natur dadurch, daß sie als Werk Gottes vorgestellt wird, an Poesie verliert, das zeigt das ganze Buch der Psalmen und in diesem vor Allem der 103. Psalm, der deßhalb von Kennern und Uebersetzern das Buch der Natur genannt wird.

Lobe meine Seele, den Herrn!
Ewiger, mein Gott, herrlich bist du überaus.
Mit Majestät und Gloria angethan
Umkleidet mit Licht, wie mit einem Gewande.
Du breitest den Himmel aus wie ein Zelt.
Und bauest aus Tropfen seine Wohnungen.
Du machst Wolken zu deinen Wagen,
Wandelst auf den Flügeln des Sturmes;
Machest Winde zu deinen Engeln
Flammend Feuer zu deinen Dienern.

Du stellst die E r d e fest auf ihrem Grunde,
Sie wird nimmerdar wanken.
Das Meer, wie ein Gewand, ist ihre Umhüllung.
Ueber den Bergen stehen Gewässer,
Die da fliehen vor deinem Zorne
Zittern vor der Stimme deines Donners.
Aufsteigen Berge, niedersenken sich Thäler
An den Ort, den du ihnen gewiesen.
Du setzest ihnen Gränzen, die sie nicht überschreiten;
Sie werden nicht mehr kommen, die Erde zu bedecken.

Du sendest Quellen in die Thäler,
Zwischen Bergen rinnen die Bächlein,
Es trinken alle Thiere des Feldes.
Waldesel zagen nicht in ihrem Durste.
Darüber wohnen des Himmels Vögel,
Deren Gesang erschallt in Mitte der Felsen.
Du wässerst die Höhen durch deinen Himmel;
Von der Frucht deiner Werke wird satt die Erde.

Du läßt Gras für das Vieh
Und Halme sprossen für die Menschen,
Hervorzubringen Brod aus der Erde.
Wein erfreut des Menschen Herz

Daß heiter werde sein Angesicht im Oehle,
Und Brod stärke sein Leben.

Satt werden die Bäume des Feldes,
Und die Zedern des Libanons, die er pflanzte.
Auf ihnen nisten Vögelein,
Auf ihrer Spitze das Nest des Reihers.
Für die Gazellen sind die hohen Berge,
Die Felsen eine Zuflucht der Igel.

Er hat den Mond gemacht zur Bestimmung der Zeiten,
Die Sonne weis, wann sie zu scheiden hat.
Du willst die Finsterniß, es wird Nacht.
Da erheben sich die Bestien des Waldes,
Junge Löwen brüllen
Raub und Speise zu suchen von Gott.
Die Sonne erhebt sich, und sie ziehen sich zurück,
Und legen sich nieder auf ihr Lager.
Der Mensch aber geht an sein Werk,
An seine Arbeit bis zum Abend.

Wie groß, Herr! sind deine Werke.
Alle hast du mit Weisheit geordnet,
Voll ist die Erde von deinen Gütern.
Hier das weite Meer mit ausgebreiteten Armen,
Wo Gewimmel ist zahllos, Thiere klein und groß,

Wo die Schiffe fahren
Und der Drache spielend lustwandelt.

Sie alle warten auf dich,
Daß du ihnen Speise reichst zur rechten Zeit.
Gibst du ihnen, so sammeln sie ein;
Oeffnest du deine Hand; so werden sie alle fröhlich satt;
Verbirgst du aber dein Antlitz,
Dann werden sie betäubt.
Nimmst du hinweg ihren Athen; vergehen sie
Und sinken zurück in ihren Staub.
Sendest du aus deinen Athen, werden sie geschaffen,
Und erneuerst der Erde Angesicht.

Ehre sey Gott in Ewigkeit.
Es freue sich der Herr in seinen Werken,
Der die Erde anblickt, und sie zittern macht;
Der die Berge berührt, und sie rauchen.
Singen will ich den Ewigen mein Leben lang,
Spielen meinem Gotte, so lang ich athme;
Wohlgefalle ihm mein Lied
Das frohlocket im Herrn.
Mögen die Sünder schwinden vom Erdboden
Die Bösen, daß sie aufhören zu seyn,
Lobe meine Seele den Herrn.

„Die tiefen anbetungswürdigen Worte, mit denen die Genesis ihre Erzählung beginnt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ waren seitdem ein Gegenstand bewundernder Betrachtung für Alle, die in diesem Buche der Schöpfung mit gläubigem Auge lasen und in sein Verständniß einzudringen suchten.

Sie beschäftigten oft auch den David, den Ersten unter den Psalmensängern, sowohl in seinen frühern Jahren, da er noch die Schafe seines Vaters hütend, in stiller Einsamkeit sein Gemüth frommen Naturbetrachtungen widmete, als später — seys in den Tagen der Trübsal, wo er auf den Höhen der Berge Juda's umherirrte; seys in den Jahren der Ruhe auf einem gesicherten Throne, wenn er von den Zinnen der Sionsburg die Fluren weithin ausgebreitet vor sich liegen sah.“

So bemerkt Peter Schegg im zweyten Bande seines Werkes: die Psalmen. Er nennt ferner diesen Psalm einen Hochgesang, weil er das ganze Weltall von der Höhe des Himmels, bis zu den unergründeten Tiefen des Oceans auf den Flügeln andeutender und jubelnder Betrachtung durcheilt, einen Hochgesang,

dem nur der Sonnengesang des seraphischen Franciskus vergleichbar ist.

Er bemerkt auch von den Haupttheilen dieses Psalmes: daß sie so scharf gezeichnet seyn, daß sie beym ersten Ueberblicke schon hervortreten. So schildert (nach Ihm) die erste Strophe (V. 1—4) den Ewigen in seiner Glorie für sich.

Die zweyte Strophe (5—30) denselben in der Glorie, die Ihm entspringt aus dem Universum. Die letzte Strophe (31—35) beschreibt die Glorie, die Ihm vom Menschengeschlechte dargebracht werden soll. Von der Mittelstrophe (der eigentlichen Muse des ganzen Liedes) bemerkt er endlich: daß der Sänger hier sein Licht an der Genesis angezündet habe, deren Erzählung sein betrachtendes Auge zwar gefolgt sey; aber nicht sklavisch sondern mit Freyheit, die sich darin kund geben soll: daß der Sänger dem schaffenden Geist Gottes immerdar wirken und weben läßt im weiten Weltraume, indem er tödtet und lebendig macht und so in gemessenen Zeiten das Angesicht der Erde erneuere; woran sich deßhalb der Wunsch des Sängers anschließt: daß auch alles Böse vom Erdboden verschwinden möge.

Wir können es leicht dahin gestellt seyn lassen, ob in den Worten des Psalmes: „Nimmst du zurück ihren Athem." — „Sendest du aus deinen Athem" die Gedanken eines Paläologen und Geologen unserer Zeit schon anticipirt sind oder nicht.

Auf jeden Fall könnten diese, wenn sie Creatianer seyn sollten, sich auf jene Verse berufen, und jede neue Decoration der Mutter Erde, deren sie schon viele vor der gegenwärtigen erlebt hat, als ein Werk unmittelbarer Schöpfung ansehen.

Auch würde diese Ansicht ihrer Berühmtheit in der geologischen Wissenschaft so wenig als der des großen Cuviers Abbruch thun, der sich für das Nichtdaseyn von vorfluthigen Menschenknochen auf die Stelle der Genesis berief: „Du bist Staub, und sollst zu Staube werden."

Andere haben sogar die fortgesetzte Schöpferthätigkeit Gottes im sichtbaren Universum, auch in den Worten Christi gefunden: „Mein Vater wirkt, und ich wirke.«

Ist doch überhaupt einer, der unter der Firma der Creationsidee gern des Guten Zuviel thut, leich-

ter eines andern zu belehren, als ein anderer, der jene Idee unter die Hobelspäne der positiven Theologie zählt. Und doch gehört es nicht unter die Seltenheiten: daß selbst solch ein Anticreatianer sich auf die obigen Verse beruft, um seinen Weltgeist durch ein biblisches Zeugniß, zu Ehren zu bringen. Er findet nähmlich in jenen Worten die Identität der Weltwesen mit dem Geiste Gottes ausgesprochen, und kann daher diesen nur als den Schöpfer des Stoffes (Materie), keineswegs aber als den des Lebensprincipes für den todten Stoff (im Singular oder Plural) sich vorstellen; indem er dabey gänzlich übersieht: daß der Athem der Thiere auch noch in einem andern Sinne, der Athem Gottes genannt werden kann, als in dem ontologischen der Wesenseinerleyheit. Die Lebensprincipe (die Substanzen) im Weltganzen sind Gottes auch deßhalb zu nennen, weil Gott ihr Eigenthümer durch ursprüngliche Setzung derselben ist. Hat doch schon der Afrikaner Tertulian in den Tagen des heiligen Augustins, nach der Analogie im Menschenleben, den Athem Gottes vom Geiste desselben zu unterscheiden gelehrt.

Doch wozu derley Citate? da sie ohnehin keine andere Wirkung auf die Anbether des logischen Begriffes machen werden, als den, den der Psalmist bezeichnet, wenn er sagt: Berühre die Bergesgipfel, und sie werden rauchen (vielleicht auch Feuer speyen).

Darum nur noch dieses: Wenn es so ganz ausgemacht wäre; daß nichts absichtlich Hervorgebrachtes, sondern allein das aus sich selber Entwickelte, von ästhetischem Interesse wäre; so könnte auch kein Kunstwerk jenes Interesse erregen, da dieses mit Recht als Werk eines relativen Schaffens von Seite des Künstlers characterisirt werden kann; seitdem Schiller es ausgesprochen in den Worten: „die Kunst, o Mensch! hast du allein."

Wollte man aber dagegen erwiedern: daß derley Schöpfungen doch nur aus innern Triebkräften hervorgehen; so können auch Wir auf den Unterschied aufmerksam machen, der zwischen der schöpferischen Allmacht Gottes, und der Macht des geschöpflichen Menschen, als dem Ebenbilde Gottes besteht.

Die Kunst besitzt der Mensch allein, denn ihm nur als dem Vereinwesen zweyer Welten ist es gege-

ben: die Ideen, Gedanken seines creatürlichen Geistes zu verkörpern in einem Stoffe, der ihm gegeben seyn muß in der Natur und in der Geschichte. Gottes schöpferische Thätigkeit dagegen besteht darin: daß Er seinen formalen Gedanken von dem, was Nicht Er ist, wesenhaft verwirklicht, d. h. in ein Seyn übersetzt, welches weder das Seyn (Substanz) Seiner selbst ist, noch je werden kann. — Das Poëm des persönlichen Gottes ist also nach Idee und Stoff sein Werk, der Stoff aber nicht todte Materie, sondern lebensfähige Substanz (Lebensprincip), die dann auch durch den Einfluß Gottes ins Leben, d. h. in ihre Selbstoffenbarung tritt. Es ist dieses Werk das eindreyige Universum als Ebenbild des dreyeinigen Gottes; in welchem der kunstfähige Mensch den heiligen Geist repräsentirt, der vom Vater und Sohne ausgeht, wie der Mensch als synthetisches Wesen die Antithese vom Geister- und vom Naturreiche zu seiner Voraussetzung hat. Und auch von dieser Stellung des Menschen gibt die heilige Schrift Zeugniß, wenn sie die Gottheit sprechend anführt: „Lasset uns einen Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse."

Auch ist diese Auffassung des Menschen in der mosaischen Urkunde für uns hinlängliche Bürgschaft: daß Moses schon im Besitze der Wahrheit war, wie diese der christliche Theismus lehrt; die Er aber, dem Volke Israels damahliger Zeit zu verkünden, von Gott, der ihn zu seinem Gesandten erkorren, keinen Auftrag erhalten hatte. — Und, wenn auch in den angeführten Stellen aus dem Psalter, nicht jedes Wort als eine Wahrheit hinzunehmen ist (wie denn auch von irgend einer Bewegung der Erde keine Sylbe verlautet); allen Worten aber liegt doch die majestätische Wahrheit zu Grunde: daß die sichtbare Welt das Product des allmächtigen schöpferischen Willens ist.

Es ist auch nicht zu läugnen: daß jene Vorstellungsweise, vermöge welcher Gott Alles bloß zum Nutzen des Menschen erschaffen haben soll, eine eben so unpoetische als unphilosophische ist und schon durch die Erfahrung widerlegt wird. Auch ist jene weder von der Lehre der Kirche über die Schöpfung vorgeschrieben, noch von der denkenden Betrachtung über jene Lehre anempfohlen worden.

Allein — nach der oben angeführten Stellung des Menschen im Weltganzen, kann auch die Bestimmung der Natur, dem Menschen zu dienen, nicht geläugnet werden; ohne daß Sie, deßhalb schon zur Sclaverey verurtheilt seyn müßte. Denn auch die Natur ist und bleibt in dem Weltorganismus ein eben so eigenthümliches Moment, wie die zwey andern Coefficienten, der reine Geist und der Mensch.

Sie hat in dieser ihrer Eigenthümlichkeit, als realisirter Gedanke Gottes, ebenfalls die Bestimmung: diese Realität (ihr Seyn an sich) durch ihr eigenes Denken (als Bewußtseyn) zu vollenden; wie jene Bestimmung auch dem Geiste außer ihr und in dem Menschen zukömmt, der in seinem Selbstbewußtseyn sich als einen von Gott gesetzten denkt, d. h. Sich als Creatur weis. Und wenn auch die Natur in jener Vollendung, vergleichungsweise hinter jedem Geiste zurückbleibt; so ist dies die nothwendige Folge davon, weil sie auch ein anderes Moment in dem Einen Weltgedanken Gottes des dreyeinigen ist.

Ihr Zurückbleiben aber besteht darin: daß ihr Denken nur ein Denken ihren Erscheinungen ist,

nicht aber ein Denken ihres Seyns hinter jenen Erscheinungen. Ihr Denken ist nähmlich vor Allem ein Anschauen, und zwar ein Sichanschauen, da sowohl der Sinn (der wahrnehmende) wie der Gegenstand (der wahrgenommene) und das Medium zwischen Beyden (z. B. Licht und Luft) Producte der unsinnlichen Natura naturans sind. Diese ist es also, die dort anschaut, hier angeschaut wird. Aber die Function des Sinnes greift nie über den Kreis der Erscheinungen (Producte) hinaus.

Jenes Schauen kann sogar ein Verinnern genannt werden, weil der äußere Gegenstand, im Schauenden ein Bild hinterläßt, welches zu Jenem sich verhält wie das Innere zum Aeußern, oder wie das Subject zum Objecte. — Aber auch diese Innerlichkeit erreicht nie die gemeinsame Wurzel dieser Subjectobjectivität. Sie erreicht diese auch dann nicht, wenn sie sich steigert, wie dies in der höhern Thierwelt Statt hat. Denn diese Potenzirung besteht nur darin: daß aus einer gewissen Summe (Vielheit) der einzelnen Bilder im sinnbegabten Individ, sich ein Gemeinsames niederschlägt und zusammensetzt; aber auch dieses

Gemeinbild (Schema) greift nicht hinaus über seine Basis.

Hat aber das Bewußtseyn der Natur, bloß das Gemeinbild (im Singular oder Plural) zu seinem Inhalte; so ist daraus schon zu entnehmen: Warum jenes nie zum Selbstbewußtseyn, d. h. ihr Erscheinungsdenken nie zum Seynsdenken (Wissen) sich erhebt. Da nähmlich in jedem Bewußtseyn, Denken und Seyn sich decken müssen; so ist das Seyn der Natur selber, nur ein Gemeinsames in den vielen Dingen ihrer Production, die sich (wie wir gezeigt) zu einander verhalten, wie Inneres und Aeußeres. In diesem Zustande des Seyns nun kann Dieses seine reale Allgemeinheit, zuerst nur als Formale Allgemeinheit im Denken gewinnen, und diese würde erst später durch die Beziehung derselben auf das real Allgemeine, die bloße Formalität gegen eine Realität austauschen. Diese Beziehung aber findet in dem Naturleben nicht Statt. Sie könnte sich doch nur zuerst im sinnbegabten Individe einstellen. Dieses aber ist nur ein Bruchtheil im Realallgemeinen, und um sich als Bruchstück denken zu können, müßte Es zugleich die Einheit

mitdenken, die in jene Fragmente auseinander gefallen ist. Mit andern Worten aber heißt dies so viel als: das Individ müßte vor allem ein Bewußtseyn haben von dem, was das Individ (als solches) nicht ist, und welches, abgesehen von den Individuen, überhaupt nicht mehr ist.

Solch eine Realeinheit aber, die im Uebergange zu ihrer Selbstoffenbarung nicht zugleich untergegangen, ist der Geist im Menschen. Daher denkt Er sich auch als Einheit, d. h. sein Wissen ist Selbstbewußtseyn. Und in diesem besitzt er zugleich die Macht: das Erscheinungsdenken der Natur (mit welcher er in seiner Leiblichkeit zur Formalen Einheit verbunden ist) zu vollenden; aber auch (unmittelbar und eigentlich) bloß für sich und nicht für die Natur, die als solche ihr Erscheinungs-Denken nie transcendirt.

Vergleicht man nun diese dualistische Ansicht vom Verhältnisse Gottes zur Welt, als des Urbildes zum Ebenbilde, mit der des gewöhnlichen oder ungewöhnlichen Monismus, so ist wohl die Armuth des Letztern das Erste, was in die Augen springt.

Ist denn hier Gott etwas Anderes, als jenes Princip, welches in der äußern Natur von sich kömmt um im Menschen zu sich zu kommen, folglich in beyden seine Subjectobjectivität (Persönlichkeit) erst gewinnt? Und finden wir in dieser Totalanschauung etwas Besseres, als das nackte Leben der natura naturans und naturata in verabsolutirter, weil mißverstandener und deßhalb überschätzter, Gestalt, die sowohl Gott als die Welt im Zerrbilde widergibt.

Woher soll nun dieser Carricatur die höhere Weihe des Poetischen kommen, welche ihrer nackten Armuth allerdings sehr willkommen seyn würde? Etwa von der halb oder ganz blinden Nothwendigkeit, im Gegensatze zum selbstbewußten und schöpferischen Willen Gottes? Muß nicht Jeder gestehen: daß diese Nothwendigkeit erst im Conflicte mit der Freythätigkeit des menschlichen Geistes, Anspruch auf das Poetische machen kann, da ohne Schuld gar kein tragisches Interesse möglich ist. An den Humor aber in der Poesie, an welchem diese ihren Morgen- und Abendstern erblickt, ist gar nicht zu denken, und

hierüber einige Worte mehr, wozu uns ein anderes ästhetisches Urtheil, Veranlassung gibt.

Es geht seit dem großen Risse in der Schöpfung, der den Geist mit Gott, und die Natur mit dem Geiste entzweit, ein wunderlicher Gesell auf Erden herum, traurig und lustig zugleich, weinend und lächelnd, mit einem trocknen, einem nassen Auge, in gleichen Schalen wägend Leid und Lust — dieser seltsame Zeuge der angebornen Zweiheit und der verschuldeten Entzweiung im Menschen, aber auch der Möglichkeit der Versöhnung derselben, die für den, der mit ihm vertraut ist, zur Wirklichkeit geworden — es ist der Humor. Ein lustiger Kreuzträger auf dem großen Weltmarkte nimmt er den Widerspruch, der diesen allenthalben durchkreuzt, getrost (wie der gute Hirte das verirrte Schaf) auf seine Schultern, und zeigt ihn lächelnd der Menge, nicht aus boshafter Lust am Wehe der Menschheit, sondern belebt vom siegenden Bewußtseyn der Versöhnung. Er braucht den Widerspruch nicht zu fürchten, er braucht sich ihn

nicht zu verhehlen; denn er hat das Dritte, Höhere gefunden in dem die Gegensätze sich versöhnen. Er läugnet die Natur nicht um dem Geiste zu schmeicheln, noch verneint er den Geist um die Natur zufrieden zu stellen; sondern beyde anerkennend, erfaßt er das Verhältniß derselben in der Unterordnung unter das Höchste, unter Gott. — In diesem allgegenwärtigen Bewußtseyn des Ideals stellt er diesem kühn die Wirklichkeit gegenüber, und lacht wo die Menge bewundernd niedersinkt, und lächelt, wo sie trostlos jammert. — Aber dieser König mit der Schellenkappe wird nicht selten mit einem Doppelgänger verwechselt, der in ähnlicher Gestalt, doch ganz entgegengesetzten Wesens, die Welt durchwandert; der verkehrte Humor muß oft für den echten gelten. Was Jener mit diesem gemein hat, das ist Bewußtseyn der Widersprüche und die (wahre oder vermeintliche) Versöhnung derselben; was Beyde unterscheidet, ist die Art wie diese Versöhnung versucht wird. Es können nähmlich auch die, welche den Wesensunterschied zwischen Geist und Natur und folglich auch die Verschiedenheit von Idee und Begriff, als

den Resultaten der Denkprozesse in Beyden, nicht erkennen oder sich mindestens dieser Erkenntniß nicht klar bewußt sind, nicht umhin, des Widerspruches in der Welt gewahr zu werden; aber sie erfassen ihn nur als den Gegensatz von Innerm und Aeußerm (Allgemeinen und Besondern) und dann kann der Humor nichts Anderes seyn, als (nach einer Definition in einem neueren Werke) *): „Die geistige Gewißheit von der allgemeinen Bedeutung des Einzelnen, durch welche die Dissonanz des Inneren und Aeußeren, der reinen, allgemeinen Geistigkeit und der vielfach beschränkten einzelnen Wirklichkeit zu einem harmonischen Schlusse gebracht wird.“ Dieser Sieg soll, wie weiter bemerkt wird, dadurch errungen werden, „daß jede Wirklichkeit als Ausdruck des Begriffes und dieser als das in ihrer Erscheinung bewirkte allgemeine Wesen erkannt wird.“ (Also eine Anwendung des berühmten Spruches: Was wirklich, ist auch vernünftig.) Als die Spitze des subjectiven

*) Zur Entwicklung des Schönheitsbegriffes von Dr. Batranek. S. 76—84.

Humors, in welchem die endlichen Seiten an der Wirklichkeit der liebenswürdigen Persönlichkeit aufgehoben werden, wird dann der objective Humor bezeichnet, der im Witze die festen Bestimmungen der Außenwelt auflöst, damit die ihnen zu Grunde liegende Allgemeinheit sich aus dem Grunde ihrer Besonderungen hervorthue," und endlich der absolute Humor, „der beyde Richtungen vereinigt, indem er die innere Persönlichkeit durch die Entwicklung der Begebenheiten und diese durch die Vertiefung in die Innerlichkeit korrigirt." Allein in der That kommt es hier zu keiner Versöhnung, sondern nur zu einer Vernichtung des Natürlichen als des Besondern durch das Geistige oder Allgemeine. Eben so konsequent kann der Widerspruch auch dadurch beseitigt werden: daß das Geistige durch das Natürliche vernichtet, und dieses mit Bewußtseyn als allein berechtigt hingestellt wird, wie dieß durch den umgekehrten Humor geschieht, dessen berühmtester Träger Shakespeare's Falstaff ist, der um der Vollendung willen, in welcher sich dieser formale Humor in ihm ausspricht, von Vielen irrthümlich als

der Typus eines jeden Humoristen bezeichnet wird, welches Prädikat allerdings dem Dichter, der den Falstaff schuf, keineswegs aber diesem zukommt.

Doch eh' wir diesen Gegenstand näher betrachten, wollen wir den subjectiven, objectiven und absoluten Humor nach unserer Auffassung darstellen.

Die Grundlage des subjectiven Humors besteht uns nicht in der liebenswürdigen Persönlichkeit, sondern in dem Bewußtseyn der Wesensverschiedenheit von Geist und Natur, so wie von Gott und dem geschaffenen Geiste; ferner im Bewußtseyn der ererbten Entzweiung beider Faktoren, und endlich in der aus jener Wesensverschiedenheit entspringenden Erkenntniß des Ideals als der Harmonie von Gott, Geist und Natur, wenn dadurch eine Stimmung erzeugt wird, welche die Bedürftigkeit des Lebens, durch die der Alltagsmensch gedrückt, und den trügerischen Schein, von dem er getäuscht wird, zu belächeln vermag.

Der objective Humor besteht auch uns in der Auflösung der festen Bestimmungen der Außenwelt; aber nicht, damit die ihnen zu Grunde liegende

Allgemeinheit sich hervorthun, sondern damit der herrschende Widerspruch gegen das Ideal recht hervorgehoben werde; da der Humor, im Bewußtseyn ihn versöhnen zu können, ihn nicht zu scheuen braucht.

Den absoluten Humor endlich erkennen auch wir als die Vereinigung beyder Richtungen; aber nur indem er das Bewußtseyn der ererbten Entzweyung, nicht zwar durch die Anschauung der Weltbegebenheiten korrigirt, wohl aber durch die von einem höheren Standpunkt gewonnene Betrachtung derselben versöhnt, und diese Betrachtung durch das Bewußtseyn von der Gewißheit des Ideals erheitert. —

Nun wenden wir uns zu der Entwicklung von Falstaffs Karakter. Er ist sich der Zweyheit im Menschen sehr klar bewußt; allein er hat die Ordnung umgekehrt, indem er das Naturprinzip als das allein berechtigte und ihm gegenüber alle Forderungen des Geistes für unbegründete, prunkende Anmaßungen erklärt. In dieser Anschauungsweise hat er eine solche Konsequenz und unerschütterliche Uebereinstimmung mit sich selbst gewonnen, daß ihm Alles was derselben entgegen ist, nur unerschöflichen Stoff zum

Lachen biethet. Sogar die Regungen seines zuweilen erwachenden Gewissens werden sogleich mit den Waffen des Spottes überwunden, und müssen, wie besiegte Sklaven, in drolligen Selbstgesprächen zur Unterhaltung des Siegers dienen. Diese formale Freyheit vermag nichts zu beengen, (so lange der Grund seiner Existenz, die Behaglichkeit des Daseyns, nicht hoffnungslos untergraben ist); über vorübergehende Störungen derselben — wie z. B. die Strapazen des Krieges, über solche, die mit seinem geliebten Selbst unzertrennlich verbunden sind, wie z. B. seine körperliche Schwerfälligkeit — weiß er sich mit einer unvergleichlichen Virtuosität im Genusse hinauszusetzen, die jedes Zipfelchen von Lust zu erhaschen versteht, und in den Späßen über seine Korpulenz ist es sichtbar, wie das Vergnügen an der Gewandtheit und Beweglichkeit seines Witzes, durch den Kontrast mit der Plumpheit seiner Gestalt erhöht wird. Diese formale Freyheit, dieses vollkommene Fertigseyn mit sich selbst, ist der Grund des ästhetischen Wohlgefallens, welches diese Individualität — troß des sittlichen Mißfallens, das sie einflößen muß — erregt. Dennoch

würde die moralische Mißbilligung alle Lust an dieser Erscheinung verderben, wenn Shakespeare's echter Humor nicht dafür gesorgt hätte, den verkehrten Humor in eine verkehrte Welt zu versetzen. Vom Throne, auf dem ein unrechtmäßiger König sitzt, bis herab zu den Hütten des Volkes hat das Gift eines recht- und sittenlosen Zustandes um sich gegriffen; wie die Scenen am Hofe voll hohler Gravität und leerer Tugendphrasen und die Auftritte im Wirthshause bei Frau Hurtig, mit Prinz Heinrich und seinen wüsten Gesellen und der Dirne Dorothea beweisen. Der Ekel an jener heuchlerischen Gravität hat den herrlich begabten Prinzen in die Gesellschaft der unverhüllten Frechheit geführt, und ihm den Umgang eines Mannes nothwendig gemacht, der sowohl die Tugend als den Schein derselben verschmäht; der mit klarem, unbemänteltem Bewußtseyn nur dem Vergnügen dient, und dessen unerschöpfliches Lügentalent eben durch die äußerste Spitze — auf die er die Anwendung desselben treibt — beweist: daß es ihm nicht darum zu thun ist, zu täuschen, sondern nur nie in Verlegenheit befunden zu werden. Dieser Hintergrund heuchelnder Verkehrt-

heit dient dem Falstaff trefflich gegen die Regungen des Gewissens, indem er der wahren Gerechtigkeit flugs die falsche unterschiebt, und mit diesem Popanz einen Wortstreit führt, in dem er die Lacher auf seiner Seite haben muß. Diese Persiflage der falschen Gerechtigkeit zeigt sich besonders in der letzten Scene des 2. Aktes I. Th. wo Falstaff den König spielt; dann in vielen hingeworfenen Aeußerungen, wie z. B. „Die armseligen Mißbräuche der Zeit haben Aufmunterung nöthig.“ — „Ist keine Tugend mehr auf Erden?“ — Oft aber wird er mit seinem Bewußtseyn durch die bloße Sophistik des Egoismus fertig, wie in dem berühmten Selbstgespräche über die Ehre und an vielen andern Stellen; oft gibt er seine Geringschätzung aller sittlichen Regungen durch ein hingeworfenes Wort zu erkennen, z. B. „Heinz, ich bitte dich, suche mich nicht mehr mit Eitelkeiten heim“ — „Gesellschaft, abscheuliche Gesellschaft hat mich zu Grunde gerichtet.“ — „Ich lebte gut und in gehörigen Schranken, und nun lebe ich außer aller Ordnung, außer allen Schranken.“ — Die ungetrübte Heiterkeit, von welcher Falstaff erfüllt ist, macht es uns unmöglich ihn jemals

zu bedauern; sobald wir damit anfangen wollen, hebt er diesen Eindruck sogleich selbst durch einen Spaß auf. So in der letzten Scene des II. Theiles, wo ihm der König sagt: „Ich kenn' dich, Alter, nicht; geh' hin und bethe! — Ich träumte lang von einem solchen Manne, alt und ruchlos; doch nun erwacht, veracht' ich meinen Traum.“ Diese Worte, obgleich gerecht, möchten dem ersten Eindrucke nach, von dem Genossen seiner Streiche zu hart erscheinen. Doch muß man bedenken: daß der König als Träger des Gesetzes das Skandal, das er öffentlich gegeben, öffentlich gut machen muß. Auch befreyt uns Shakespeare's Humor sogleich von jedem peinlichen Gefühle des Mitleids, indem er Falstaffs erstes Wort seyn läßt: „Herr Schaal, ich bin euch tausend Pfund schuldig.“ Diese Rede zeigt auf's Neue Falstaffs formale Freyheit, mit der er über den Zufälligkeiten steht, aber auch seine sittliche Niedrigkeit, in welcher ihm nicht die Härte des vieljährigen Freundes, sondern der materielle Verlust auf's Herz fällt. Wir sind daher der Mühe enthoben ihn zu bedauern. Aber nun ist es auch mit dem alten Sünder zu Ende, es war sein

letzter Witz, er ist gerichtet. Andern wird er hinfort zum Spaße dienen, wie in den »lustigen Weibern von Windsor;« selbst aber keinen Spaß mehr machen, in dem er sich behaupten könnte. Der Halt auf welchen er sich gestützt, die Hoffnung eines behaglichen Daseyns ist von ihm gewichen, sein Gott hat ihn verlassen; er steht allein mit seinem verarmten Selbst.

Zweyte Abtheilung

für

das Jahr 1854.

Eine Conversation
über
Trapezomantie.

Eine kleine Zahl von Freunden hält gewissenhaft an der Observanz: wöchentlich einmal um die Gaben des Gambrinus sich zu versammeln, und dabey nicht zwar die Friedenspfeife zu rauchen, da sie den Glimmstengel vorziehen, wohl aber Frieden und Eintracht zu bewahren.

Auf diesen Pakt wird um so strenger gehalten, je entschiedener ihre „Weltanschauungen" auseinander gehen. Da ihre bürgerlichen Namen und Stellungen nichts zur Sache thun; so wollen wir den einen von ihnen als den Mann von Bildung, den andern als Physiologen, den dritten als Spiritualisten, den vierten als Kritikus bezeichnen.

Es konnte nicht ausbleiben, daß ihre Conversation (im Spätherbste 1853) um die drehenden und schreibenden Tische sich drehte. Der Mann von Welt war es, der den Impuls gab. Ihr werdet, rief er, ohne Zweifel von diesen Vorgängen gehört haben. Ich war schon mehrmals Augenzeuge von dieser neuen vierhändigen magischen Schreibmethode; und möchte nun bei euch Gelehrten mir Raths erholen, was ich, vernünftiger oder unvernünftiger Weise, mir dabey denken soll? Denn die Sache erscheint mir als zu geheimnißvoll und wichtig, als daß man gleichgiltig darüber hinaus gehen dürfte.

Sehr gewiß, bejahte der Spiritualist. Schon über das bloße Rotiren, Schweben, Wandern und Klopfen der Tische hat man viel zu leichtfertig abgeurtheilt, und es hat den Fachmännern, Physikern und Physiologen wenig Ehre gemacht, daß sie entweder mit Läugnung der Thatsachen, oder höchstens mit geschraubten mechanischen Conjecturen sich zu behelfen gesucht. Allein nunmehr ist die Sache in eine neue Phase eingetreten, die der mystischen Naturwissenschaft gegen die mechanisch-chemische den Sieg vorbereitet.

Der rotirende Tisch hat sich als ein schreibender, und folglich als Träger einer verborgenen intelligenten Macht bekundet, und somit ist eure negirende Weisheit geschlagen.

Aufs Haupt noch lange nicht, entgegnete der Physiolog, und daher auch nicht aus dem Felde. Man läugnet weder eine Thatsache noch Erscheinung, damit, daß man versucht, sie aus Naturgesetzen zu construiren, deren nähere Kenntniß man nicht bey Jedermann voraus setzen kann, am wenigsten bey euch Spiritualisten, die ihr auf das Materielle, wenn auch nicht praktisch, keinen Werth legt. Vermochte man die Fortbewegung der Tische aus der Kraft-Summe kleinster, aber höchst zahlreicher Impulse zu erklären, die von den Muskelbewegungen und Pulsschlägen vieler Finger ausgehen, so wird das Geheimniß der schreibenden Bewegung auch nicht anderwärts zu suchen seyn; zumal die kleinen, 6 oder nur 3 Zoll hohen Tischchen durch ihr Gewicht gar keinen Widerstand leisten. Habe ich doch selber auf dem Rücken der, zwar leicht aufruhenden Hände, ganz deutlich die Bewegung der Sehnen beobachtet!

Ich will das nicht in Abrede stellen, sagte der Gebildete, wiewohl ich dergleichen nicht wahrgenommen; aber von dem Verdachte des willkührlichen schreibenden Schiebens muß ich die Hände, oder ihre harmlosen Besitzer durchaus frey sprechen. Das magische Tischlein wird allerdings bewegt, ja es drückt, während es Linien oder Schriftzüge zeichnet, mit dem schreibenden Fuße (dem Bleistifte) so mächtig auf die Tafel und das Papierblatt (das nicht selten dadurch zerrissen wird), daß man die Kraft dieser Bewegung auf viele Pfunde berechnen muß. Wer das Experiment selber macht, gewinnt die volle Ueberzeugung: daß unter seinen Händen das Tischchen proprio motu sich bewegt, gleichsam wie es ihm selbst beliebt. Da kann dann die Frage nicht ausbleiben: Wer oder was, bey einer so unerhörten Geschichte — und ohne Respect vor dem neunzehnten Jahrhunderte — als das eigentliche Agens im Spiele sey. Hic Rhodus, rufe ich aus, hic saltate. Man kann es mir nicht verargen, daß ich von euch darüber etwas Plausibles zu hören erwarte. Wozu wäret ihr sonst auf der Welt, ihr Denker, Forscher,

Männer der Wissenschaft? Oder ist es etwa nicht so, Freund Kritikaster?

Wahrlich, erwiederte der Kritiker, du redest mit einer schönen Animosität; und so haben die Männer von Bildung stets gefragt seit König Kreons Zeiten, der den Auguren nicht hold war. Du weißt jedoch, daß die Auskünfte, die man ihnen gab, von jeher höchst verschieden sich formulirt haben, und schon sehe ich bey der Frage, die uns eben beschäftigt, alle Meinungen und Fantasmen wieder auftauchen, die man je über Physik, Psyche und Pneuma, über Körper- Thier- Menschen- und Geisterwelt ausgeheckt, somit der unvermeidlichen Verwechslung der Namen, Ideen und Begriffe. Bald müssen die Naturkräfte sich gefallen lassen, als Elementargeister aufzutreten, bald werden die Geister zu Kräften degradirt; aber um die feste Difinition dessen, was man unter Stoff, Kraft, Leben, Seele und Geist versteht, kümmert sich selten ein Sterblicher. Das eigentliche Denken ist „halt“ (um das alte gothische Wort beizufügen) eine schwere Sache, von der man durch Fantasiren, Parliren, Reden und Schreiben sich dispensirt.

Wohl gesprochen! bekräftigte der Physiolog: so höre ich dich gern. Die denkscheue, fantastische Leichtgläubigkeit ist lange genug der forschenden Naturbetrachung im Wege gewesen.

Mag seyn, bemerkte der Spiritualist, und Ehre, wem Ehre gebührt. Ihr habt eine Bahn gebrochen, die zu schönen Fortschritten führte; allein andrerseits müßt ihr bekennen: daß eure ausschließende Richtung zur Physis oder zum Materiellen den Glauben an das Geistige, Uebersinnliche verdrängt hat; dem doch ein höheres Recht zukommt, und das den Menschen unendlich näher angeht.

So recht, rief der Kritiker dazwischen, wir sind schon in den Tiefen des Labyrinthes, und die Grubenleute mit ihren trüben Lampen treffen auf einander. Auf das Wohl aller Forscher und Frager, und den Zank bey Seite! Haben die modernsten Verfechter des ewigen Urstoffs nicht selber eingestanden: daß sie zur Durchführung ihres Prinzips dennoch einer starken Dosis von Idealismus bedürfen? Stoff ist nie ohne Kraft; hingegen ist Kraft auch ohne Stoff denkbar, wenn anders Geist und Materie einen wesenhaften, nicht bloß

polarischen Gegensatz bilden. Man läugnet das eine nicht dadurch, daß man das andre gelten läßt.

Wenn es, meinte der Physiolog, auf's Läugnen ankommt, was zwar nicht das edelste Geschäft ist; so hat unsereins jedenfalls ein leichteres Spiel. Von allen Wirklichkeiten die wirklichste pflegt man die tastbare, handgreifliche zu nennen. Ich meinerseits möchte das von der geruchhaften, ruchbaren aussagen, welche, selbst in Gasform, ungreiflich, unsichtbar, doch der Nase sich manifestirt, wenigstens der feinen. Ein Beispiel davon liefert das Ozon. Es ist bisher durch sehr wenige Reagentien auffindbar; aber welcher Sinn von ihm Zeugniß gibt, das lehrt der Name.

Das macht sich schön, redete der Kritiker dazwischen. Da die alten und neuen Platoniker das Böse als Negation und Nichtiges difiniren, so wird es jetzt einleuchtend: Warum dasselbe von den Deutschen, diesen urphilosophischen Bärenhäutern, das Ruchlose genannt wird. Was nicht ist, kann auch nicht evaporiren.

Meinethalber, setzte der Physiolog fort; das moralisch Gute und Böse gehört nicht vor das Forum

der Chemie, wiewohl Meister Moleschott es behauptet, der darin zu weit geht. So viel aber stehet bey mir fest: ob man den Urstoff als Fundament der existenten Dinge betrachtet, oder die Urkraft der latenten Elektricität: wenn man sie nur nicht anbetet, wie die Naturfanatiker unsrer Tage zu thun vorgeben, immer gelangt man zu einer vernünftigen Entwicklung der anorganischen und organischen Gebilde. Was hingegen die sogenannten Geister betrifft; so hat der Geist der modernen Wissenschaft keinen Platz für dieselben übrig gelassen.

So hätte also, ließ der Spiritualist sich vernehmen, in Europa der Geist die Geister ausgetrieben, während er in Amerika durch spiritualistische Manifestationen sie in den Weltglauben wieder einführt. Spiritum expellas furca! Auch bey uns ist die Rückkehr der Geister evident; sie beurkunden ihre Existenz und Energie mittelst der, vom menschlichen Nervenfluidum durchströmten Tischchen. Ein Wesen, das vernimmt, denkt und schreibt, ist ein denkendes Wesen; ein denkendes Wesen aber ist ein Geist; ergo sind die unbekannten Potenzen, die in dem Tischchen wirken, Geister.

Nego minorem; wie man vor Alters zu sagen pflegte! Auch der Mensch ist ein denkendes Wesen, und wäre er ein Papua oder Botukude. Dein Sillogismus leidet also am freiwilligen Hinken! — So der Kritikus.

Der Mann von Bildung bat um das Wort. So weit ich herum horche in der gebildeten Welt, sprach er, ist von einem Geiste oder von mehreren einzelnen Geistern als solchen im Weltbewußtseyn kaum die Rede, wohl aber vom Geiste obenhin, so ganz im Allgemeinen. Es will mir nicht scheinen, als ob die Leute sich etwas Schulmäßiges dabey denken; ausgemacht aber ist es, daß sie alle „den Geist" im Munde führen. Jetzt rühmt man einen Mann von Geist, und gleich darauf einen vierfüßigen Andalusier, als eine Creatur voll Geist und Feuer. Zeitgeist, Weltgeist, Volksgeist sind Ausdrücke, die nichts Apartes mehr haben. Nur ist es der Volksgeist, der hie und da noch von Geistern redet, als z. B. Lebensgeistern, Freygeistern, großen Geistern, oder auch von der mystischen Redensart: „Der Geist sagt mir" Gebrauch macht, wo es eigentlich um Eingebungen des Wahns,

der Laune, des Hochmuths sich handelt. Viel seltener kommt die Seele vor; und wem man das Lob ertheilt: er sey eine gute Seele, dem schreibt man sicherlich wenig Geist zu. Der Geist ist sonach etwas Allgemeines, Alldurch fluthendes, nicht Isolirbares, ähnlich dem berühmten Od oder dieses selber.

Diese Strömung nun, welche — wo sie witzig und spitzig zuläuft, ésprit genannt wird — übrigens aber alle Feuilletons dictirt, und durch unzählige Federn die Tintenleitung unterhält, kann es ja endlich auch dahin gebracht haben, mittelst eines Doppelpaars von Händen selber zu schreiben? Es scheint mir dabey ganz Folgerichtig, daß der allgemeine Geist, wenn er selber Schriftstellerey treibt, nicht an ein zweyhändiges Einzelwesen sich binden könne, sondern mindestens zweyer Individuen nöthig habe, die eben schon das Allgemeine repräsentiren.

Was sagt ihr zu diesem Fund?

Du bist ein Schalk, replicirte der Spirituelle, und wolltest zeigen: daß man über ernsthafte und geheimnißvolle Dinge auch mit den Fittigen des Scherzes wegflattern kann; was jedoch nicht in allen Fällen

zu billigen ist. Daß öfter vom Geiste die Rede ist, als von der Seele, das hat seinen Grund in dem zunehmenden Bestreben der menschlichen Creatur, ihr eigener Herr zu werden. Der Weltgeist ist ein ziemlich neues Wort, dessen Ursprung man kennt; die Weltseele ist von uraltem heidnischen Datum. In der öffentlichen Meinung hat sich der Weltgeist aus der Weltseele heraus entwickelt, als eine höhere Stufe des Denkens und Bewußtseyns. Daß aber wenig damit gewonnen wird — das gebe ich zu! rief der Diener der Isis. Aus all diesen Gedankendingen werden wieder nur Gedanken, die in nichts Reales sich umsetzen. Zur Natur, ihr Herren, muß man in die Schule gehen, in ihren letzten und kleinsten Gebilden sie belauschen, und durch das Mikroskop, wenn auch nicht das Gras, doch die Agave wachsen sehen. Ich tausche alle eure Ideologen nicht um den einzigen Bacon.

Und dennoch, versetzte der Spiritualist, hat dieser euer Chorage erklärt: er wolle lieber so abergläubig seyn: alle Fabeln der Talmudisten für Wahrheit zu halten; als einzig nur das glauben: was seine Sinne ihn lehren. Gleich den Mauer- und Rauch-

schwalben bleibt ihr im Kohlenwasserstoff sitzen, ohne Aufschwung, ohne Ahnung der Realität einer geistigen Welt. Ueber die unzählbaren Millionen kieselbepanzerten Infusorien habt ihr Heerschau gehalten, die unsichtbare Geisterwelt aber ins Reich der Träume verwiesen. Und siehe, gerade unter dem Volke, welchem eine überspannte Nüchternheit zum Vorwurf gemacht wird, hat jene Geisterwelt sich in den Vordergrund gedrängt, und die Denkenden zur Construction einer sogenannten spiritualistischen Philosophie veranlaßt.

Darin liegt noch kein Beweis, wendete der Physiolog ein. Es ist nur ein Beleg zur Thatsache, daß die Extreme sich berühren, und zwar durch den Umsprung oder Wechsel der Polaritäten.

Deine Bemerkung ist richtig, aber sie spricht für mich den Spiritualisten. Neben der sensualistischen Ansicht ging stets die ideelle ihren Weg; und einem Hobbes und Locke gegenüber haben auch die Mystiker das Feld gebaut. Das vorige Jahrhundert hat neben seinem Imanuel zu Königsberg den Andern zu Stockholm erlebt, und der Philosophie des Begriffes gegenüber führte Sweden-

borg seine Geister sogar in das Gebiet der Vorstellungen und Begriffe herein. Ein Physiker und Metallurg, der plötzlich in einen Seher der Geisterwelt umgewandelt wird, vereinigt in der That die äußersten Gegensätze in sich. Ist seine Weissagung nicht merkwürdig, daß seine Religion (oder das System, das er so nannte) im Jahre 1852 zur Geltung gelangen werde? Die Tausende von Unsichtbaren, die in allen Städten der Union durch Klopfen, Pochen und andern Rumor, ja selbst durch Schreiben ihre Gegenwart bezeugen, scheinen das beweisen zu wollen.

Ja wohl, bemerkte der Weltmann, und noch etwas anderes, nämlich die eben erwähnte Thatsache von den extremen Gegensätzen und von dem Geisterseher, welcher den Metallurgen nicht ausgezogen hat. Die Berichte, welche die Ergebnisse der spiritualistischen Zirkel mittheilen, reden wenigstens von Dollars und Eintrittspreisen als einer Sache, die sich von selbst versteht. Das Nervenfluidum der sogenannten Medien oder Mittelspersonen, und der nervus rerum decken einander sehr reell.

Ich kenne, sprach der Kritikus, eine ganze

Sammlung solcher Berichte, und was mir darin, in Bezug auf den schwedischen Seher, am meisten auffiel, ist kein Gegensatz, sondern ein Widerspruch. Auf die Frage: welche Religion die wahre sey? erfolgte durch das alphabetische Klopfen die Antwort: die römisch katholische Kirche komme der Wahrheit am nächsten *). Ob das „Medium," das dabey Einfluß übte, eine Katholikin aus irischem Stamme gewesen, was wohl möglich ist, wird nicht gemeldet; wohl aber werden die katholischen Bischöfe getadelt: daß sie, anstatt des Dankes für solch ein Zeugniß, die Ihrigen ermahnt hatten, den neuen Manifestationen keinen Glauben zu schenken. Jedenfalls aber steht dieses Zeugniß im Widerspruch zu der Doctrin vom neuen Sion, welche bekanntlich der katholischen Kirche den Untergang androht.

Auch darin, meinte der Spiritualist, sehe ich

---

*) Die Geheimnisse des Tages. Geschichte und Wesen der klopfenden Geister rc. Nach **Henry Spicers's Sights and Jound** u. A. bearb. von Dr. F. W. Rechenberg. Leipzig. 1853. S. 189.

keine Schwierigkeit. Die Geister widersprechen sich nicht selten, und laboriren, da sie limitirte Geschöpfe sind, an Vorurtheilen. Auch hatten jene Bischöfe ganz recht, daß sie in diesem Falle das Benehmen des Apostels in Philippi nachahmten, der das Lob desavouirte, welches ihm und seinen Begleitern, Silas und Lucas, von einem pythonischen Geiste nachgerufen wurde. Aber gerade damit haben sie (die Väter der amerikanischen Kirche (mindestens die objective Existenz jener klopfenden und schreibenden Geister anerkannt, womit auch das Urtheil der gelehrten Herausgeber der Civitä cattolica vollkommen übereinstimmt. Die Sache der Wissenschaft mag es nun seyn, zu versuchen: wie sie das Eingreifen der Geister in die irdische Körperwelt erkläre, oder an dem Wirklichen auch das Mögliche nachweise. Daß aber die rotirende Bewegung der Tische zugleich eine schreibende sey, ist durch einen Versuch entdeckt worden, der — wiewohl in umgekehrter Beziehung — an Daniel mahnt; nämlich durch das Bestreuen des Bodens mit Mehl, Sand oder Asche.

Allen Respekt von zweckmäßigen Versuchen, entgegnete der Physiolog; sie bilden den mühevollen Weg

zu den herrlichsten Resultaten. Allein mit Geistern, vorausgesetzt, daß es welche gibt, läßt sich nicht experimentiren; es sey dann, man kehre in die Zeiten des Raymundus Lullus und Cornelius Agrippa zurück. Daß die Alten mit dem Prädicat Geist überhaupt sehr freygebig waren, das beweisen Namen, wie der Spiritus rector, der Terpentingeist, der versüßte Salpetergeist, sammt den Lebensgeistern der Volkssprache, und endlich auch der Nervengeist, der bey den modernen Naturmystikern so beliebt geworden. Was meinst du davon, Freund Kritikus?

Ich meine, daß wir noch immer vor der Schwelle der Frage stehen. Wir reden vom Geiste und von Geistern, und sind uns die Definition von dem, was Geist ist, schuldig geblieben. Wir wollen daher fürs erste die Sprachkriterien zu Hülfe nehmen, die allzeit etwas nützen. Aehnlich wie der Wind, ventus, slavisch vjte, (von vâ, wehen, gothisch vaian, slavisch wahati, hin und her bewegen), so gehört animus, griechisch anemos (Wind, spiritus) zum gothischen anan (spirare), und unser Wort Geist, mit Einschaltung eines Zungenlautes, zu geisan: von Winde

getragen werden *). Jedenfalls also ist der Geist ein Agens, ein Bewegendes; und dies, Freund Physikus, ist Wasser auf deine Mühle, oder vielmehr Wind für deine Mühlenflügel.

Das ist es auch — nur mit der nothwendigen Verfeinerung alter, etwas roher Begriffe. Der letzte Grund aller Bewegung und Strömung — von welcher das Licht, die Wärme, der Stoffwechsel und das Leben bedingt werden — ist die Urkraft, die wir mit dem zufälligen Namen der Electricität bezeichnen.

Wobey wir jedoch, setzte der Kritiker hinzu, zweyerley klüglich mit Stillschweigen übergehen. Das erste ist, daß eine Urkraft, die ursprünglich in sich selber polarisch entzweyt ist, nicht als eine absolute, sondern nur als eine creatürliche betrachtet werden dürfe. Das zweyte: daß eine Urkraft, die stets außer sich ist, oder immerfort räumlich sich veräußert, niemals der Urgrund solcher Wesen seyn könne, die in, für und bey sich, oder ihrer selbst bewußt sind, und die

*) Ueber den Ursprung der Sprache, von Jac. Grimm. Berl. 1852. S. 44.

man Geister nennt. Wir vergessen, daß in der echten Physik auch die Metaphysik ein Wort zu reden hat.

Dießmal, versetzte der Spiritualist, hast du mir ganz aus der Seele, oder, wenn man will, aus dem Geiste gesprochen. Ich lasse dem Physiker immerhin seine Atome, Moleculen, Wirbel und Strömungen, und mag er zusehen, wie er sie ordnet. Was jedoch die denkenden Geister anbelangt, so lasse ich vom großen Leibnitz mich belehren: daß sie substantiale Einheiten oder Monaden sind, und zwar geschöpfliche, welche durch stätige Effulguration aus Gott entstanden, aber als Geschöpfe nur eine beschränkte Erkenntniß und Kraft besitzen können.

Da geht mir ein Licht auf. Eins der schreibenden Tischchen hatte sehr Unrecht, als sich auf verschiedene Anfragen das Agens erst als Geist, und dann als einen „Theil Gottes" declarirte. Männer von Einsicht, die dabey standen, erklärten das für Pantheismus, und brachten das Tischlein in Verruf. Hätte sich der präsumtive Geist als Funken der Gottheit angekündet; so würde er vielleicht jenes Aergerniß vermieden haben — wiewohl damit dem Wesen nach das

Selbe gesagt scheint. Auch will mich das Ausblitzen an jene elektrische Urkraft gemahnen, von der eben erst die Sprache gewesen. Wie aber in vielen Menschen dieser Gottesfunke sich verfinstern, Licht und Wärme verlieren könne, dünkt mich schwer begreiflich. Was ich klarer einsehe, ist etwa die Folgerung: daß die Beschränktheit des Verstandes keinem Tadel unterliegt, da sie eine Setzung Gottes genannt wird. — So der Mann von Bildung.

Der Kritiker ließ sein malitiösestes Lächeln sehen, indem er erwiederte: für einen Laien in der Dialektik ist diese Bemerkung scharfsinnig genug. Dennoch magst du Gott danken, daß du kein Philosoph von Fach geworden, was nach Lichtenberg weder Ehre noch Brod bringt, und, wenn der Philosoph vollends ein Theosoph seyn will, Verdruß in Fülle ohne Hülle.

Das widerfährt euch, meinte der Physiolog, mit vollem Rechte, weil ihr immer von oben herab steigen wollt, und daher eure transcendente Gedankenleiter ans Ideelle anlehnen müsset. Darum fallt ihr so oft auf die Nase, indem die Wirklichkeit, die ihr Organ in der Nase hat, euch eine Lection gibt. Mit

Recht haben wir die Naturphilosophie nach Nyflheim verbannt, und stellen unsre Leiter auf den festen Boden der Urzelle, um an ihren Entwicklungsstufen aufzusteigen. Wohin? Euer Herabsteigen führt zum untersten, unser Emporsteigen führt zum höchsten Wesen; und hier, wo alle sinnlichen Wahrnehmungen mangeln, tritt für uns und euch der Glaube ins Mittel.

Du scheinst nicht zu beachten, sagte der Kritiker, daß es Vernunftwahrheiten gibt, die doch zugleich Gegenstand des Glaubens sind.

Und außerdem, setzte der Spiritualist hinzu, bedenkst du nicht, daß sehr viel sinnlich Wahrnehmbares vorkommt, was dennoch den Glauben erfordert. Dem Rotiren und Schreiben der Tische haben Viele zugesehen, und glauben es doch nicht; und zwar hauptsächlich deßwegen, weil sie den Glauben an ihre eigene, allgenügende Weisheit, die hier stille steht, nicht aufgeben wollen. Am Ende sieht, fühlt, hört ja Jeder seine eigene Existenz, und glaubt doch nicht an sein eigentliches Seyn und Wesen. Der Eine hält sich für einen elektrochemischen Apparat, in welchem ein Mesmerisches Urfeuer arbeitet, der Andre für eine simple

Entelechie, der dritte für eine vom göttlichen Pneuma durchgeistete animalische Psyche, der vierte für eine Centricität sphäroidisch convergirender Radien. —

Schönen Dank, unterbrach ihn der Gebildete, für den Luxus mit dem Griechischen, womit ihr jedoch wenig ausrichtet. Eure Entelechie möchte mit deutschem Ausdruck nicht viel Aufsehen machen, und bey dem Worte Psyche denkt ein gebildetes Publikum ganz geschwind an Amor, oder an Thorwaldson, oder an eine berühmte Tänzerin. Redet man von psychischem Leben, so klingt das den Leuten wie Nachtwandlerey, Mysticismus und Schwärmerey. Auf Seele und Geist meinen sie sich besser zu verstehen, lassen sich jedoch weder auf eine Definition ein, noch auf eine Unterscheidung. Man hat mehr und Wichtigeres zu thun, als sich mit solchen nebelhaften Dingen abzugeben.

Sehr practisch, fürwahr! Da stoßen jedoch diese Leute plötzlich auf Vorgänge und Phänomene, vor denen sie stutzen, und dann müssen bald die Geister zu Hülfe kommen, bald die psychichen Kräfte, oder die Thätigkeiten der Psyche. Was ist der Unterschied zwischen beyden?

Der große Denker, den ich genannt habe, unterscheidet die erschaffenen Monaden in thierische und in Vernunftbegabte Seelen. Diese letzteren sind die eigentlichen Geister, die als Ebenbilder Gottes das System des Weltalls erkennen, und mittelst ihrer architektonischen Begabung einiges davon nachzuahmen wissen, „da jeder Geist eine kleine Gottheit ist in seiner Art" *).

Siehe da, erwiederte der Kritiker, da hätten wir schon einen gebahnten Weg, um das Wirken der Geister in der materiellen Welt zu motiviren, und somit auch in den Tischen. Doch findet sich unter den Nachtretern deines Meisters Einer, der noch einen andern Weg zeigt: Thomasius, der deutsche Professor. Das Leibliche oder Körperliche, den Raum Erfüllende ist ihm bloß ein Leidendes, das sich selbst nicht bewegen, sondern nur bewegt werden kann.

Dabei vergaß er freilich, daß Raum oder Ausdehnung schon eine centrifugale Bewegung voraussetzt. Allein das verschlägt nichts. Genug, da das Leibliche sich nicht selber bewegen kann, so muß noch ein anderes

*) Princip. philos. §. LXXXIII.

Wesen mit ihm vereinigt seyn, welches für sich besteht, dem Leiblichen Seyn und Dauer gibt, es ausspannt und gestaltet, es sichtbar, warm und lebendig macht und bewegt. Dieses Wesen aber nennt man Geist *). Und da hätten wir es endlich.

Hier sieht man wieder, bemerkte der Physiolog, die Unbeholfenheit des 18. Jahrhunderts, dessen erste Hälte in der Experimentalphysik noch so weit zurück war. Wenn der würdige und besonnene Ennemoser noch heute, in einem Aufsatze über die drehenden und klopfenden Tische, von einem „durch das Händeauflegen aufgeregten Holzgeiste“ redet; so setzt er doch weislich erklärend hinzu: „der Holzgeist oder das elektrische Prinzip“ **).

Er bezeichnet also den gewählten Ausdruck als einen uneigentlichen; während die allerneuesten Physiologen des Geistes und selbst der Lebenskraft gar nicht mehr bedürfen. Die Nerven sind die Erzeuger der

*) Versuch vom Wesen des Geistes.

**) Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion. 2te Auflage. Tübingen 1853. Anhang, S. 573.

(entbundenen, strömenden) Electricität, diese selbst in ihrer Gebundenheit ist Empfindung und Willen; mit einem Worte: die latente Electricität ist die Psyche. Da wären wir also endlich auch hinter diese gekommen. Bei allem dem läugnen sie weder die Gottheit, noch die sittliche Weltordnung. Empfindet ihr keine Rotation im Innern eurer Schädelwölbung? Schwindelt es euch nicht vor solchen Geheimnissen? Sie sind noch räthselhafter als die eurigen!

Allerdings, antwortete der Kritiker, wer könnte daraus klug werden? Da die organischen Gebilde constant und so mannigfaltig sind, so muß man in jeder Urzelle immer noch ein eigenes, causales, bauendes Prinzip annehmen, in welchem der Organismus, der aus der ersten Zelle sich construirt, schon potential beschlossen ist. Aber kehren wir zu unserm Thomasius zurück. So fantastisch geht er zwar nicht zu Werke, wie der wunderliche Comte de Gabalis, oder eigentlich der Abbé von Villars, der die Salamander, Sylphen und Undinen wieder in die Welt einführte. Er nimmt neben den vernünftigen Menschenseelen noch andre Licht- Luft- oder Naturgeister an, die zwar keinen Verstand,

aber plastische Kräfte besitzen, und instinktmäßig sogar weiser handeln als der Mensch. Wenn nun zwischen allen diesen nur eine gradweise Differenz besteht, warum sollten die Menschengeister nicht einwirken können auf jene Geister in Baum und Holz? Und wenn aus dem Holze der Luftgeist gewichen, der zur Wurzel strebt, sammt dem Lichtgeist, der die Spiralfasern nach oben windet; warum sollte in dasselbe nicht jetzt der Seelengeist eintreten können durch seinen Willen? wäre ich kein Krittler, diese Theorie würde mir gefallen.

Sie ist, wie man zu sagen pflegt, „nicht ohne," erklärte der Fürsprecher der Geister, d. h. sie ist nicht ohne Sinn in der Stufenleiter der Wesen; aber sie ist ohne rechten Bezug auf Gott. In der Körperwelt ist das Prinzip der Ruhe; in den Geistern jenes der Bewegung. Wie dem immer sey, darf man doch das wahre Seyn, und den Urgrund alles existenten Lebens in letzter Instanz nur in Gott suchen, von dem alles Erschaffene in jedem Momente getragen und erhalten wird. Ob die Geister intuitiv sind, wie die Engel, reflectirend wie die Seelen der Menschen, oder die Objecte bloß direct und sinnlich erfassend, wie die

Thierseelen; so sind dieselben doch nur in so lange existent, als ihnen der Succurs der Gottesmacht nicht entzogen wird, die alles in allem ist. Und so bezeugen es auch die Geister, wenigstens die gut gearteten, mittelst der schreibenden Tischchen; da auf die Frage: durch Wen schreibst du? gemeinhin die Antwort folgt: durch die Allmacht Gottes.

Das kann ich als Augenzeuge bestätigen, versicherte der Mann von Welt. Einmal sah ich sogar das Tischchen, wie es sich in der cechischen Metropole geziemt, unter jene Worte die heimischen schreiben: moc božska. Es gefiel ihm dasselbe auch Franzmännisch auszudrücken, jedoch kürzer; es schrieb bloß: Dieu. Unglaublich und doch gewiß! Unmöglich und doch wahr!

Sachte, begütigte der Kritikus: sind denn Sprachkenntnisse bey gebildeten Geistern so selten? Das subjectiv Unglaubliche kann objectiv wahr seyn, und das Wirkliche kann unmöglich scheinen. Absolut Unmögliches ist weder Object des Denkens noch des Glaubens. Und eben deßhalb habe ich mit unsrem Freunde noch etwas auszufechten. Nr. 1. wäre er verpflichtet, uns zu beweisen: warum denn die Thierseele so gut

wie die menschliche eine geistige Monas seyn müsse? Nr. 2. Warum sie ungeachtet dieser Geistigkeit dennoch vergänglich oder sterblich sey, und dann Nr. 3. ob der Schöpfer eine Substanz die er gesetzt, wieder vernichte?

Ich stehe zu Diensten. Fürs erste sage ich: wenn in den Thieren, die doch sehr feine Empfindungen und einen vom Trieb sehr richtig geleiteten Willen haben, irgend ein subtiles, ätherisches, elektrisches, immer jedoch materielles Princip die Stelle der Seele vertreten soll; wie wird man dem Menschen, dessen Organisation vollendeter ist, ein höheres Prinzip vindiciren? Will man also nicht dem Materialismus verfallen, so muß man auch die Thierseele als geistige Monade betrachten.

Mit dieser Beweismethode werdet ihr alten Ritter vom Geist die neuen nicht aus dem Sattel heben. Sie werden das Argument gegen euch umkehren.

Davor ist mir nicht bange. Denn daß es nur Ein absolutes Seyn gibt, das behaupten sie gleichfalls; Hylozoismus ist nur umgekehrter Monismus, und daher heimisch in der verkehrten Welt. Ich sage also fürs zweyte: daß der geistigen Monas, zufolge

ihrer Einfachheit, die Unzerstörlichkeit zwar zukommt, aber lediglich als inneres Moment; das äußere eben so wichtige, ist der stete Succurs der conservirenden Allmacht. Die Behauptung: daß eine Creatur einzig durch die ihr anerschaffene Kraft fortdauere, sagt genau so viel, als daß Gott sie nimmer vernichten könne. So etwas aber auszusagen, wäre eine Blasphemie; eine Läugnung der göttlichen Allmacht. Daß jedoch die Seelen der Thiere, nach göttlichem Rathschluß, wieder dem Nichts anheim gegeben werden, darüber belehrt uns eigentlich nur die Schrift.

Sey auf deiner Hut, Freund, und fahre nicht dahin auf dem Kometenschweif nebliger Consequenzen! Ein Weiser, der ungleich höher steht, als dein Thomasius, der große Thomas, lehrt ausdrücklich: daß die Seele der Thiere aus irgend einer körperlichen Kraft hervorgebracht wird, die Menschenseele von Gott. Und andrerseits sagt dir Leibnitz: daß keine Substanz vernichtet werde ohne Wunder. Das Thier, als ein Theilganzes der Natur, kann nur ein Individuum seyn, keine Monas. — Aber, um des Himmelswillen, rief der Gebildete: wo gerathen wir hin?

Wir haben ja unsern Gegenstand schon beinahe aus den Augen verloren!

In der That, bejahte der Naturfreund, sollten wir die Geister sammt den Seelen als unbekannte Größen auf sich beruhen lassen, und lieber an die Imponderabilien und ihre erstaunlichen Wirkungen denken. Es wird behauptet: daß die Rotation der Tische auch den Magnet und die Leidner Flasche afficirt, und ich will das nicht läugnen. Auch der Art und Weise, wie Ennemoser die Sache erklärt, bin ich nicht abgeneigt. Die elektrischen Strömungen des Blutes, durch die Arme und Hände der Berührer zugeleitet, theilen sich dem Tische mit, in welchem sie, da trockenes Holz ein Nichtleiter ist, so lange sich anhäufen, bis er elektrisch überladen wird. Das Streben sich zu entladen äußert sich zuerst als Zittern, Dröhnen, Schwanken, bis endlich die kreisende Drehung erfolgt. Hier ist also eine thermomagnetische Kette (oder Multiplicator) wirksam; während die Fortbewegung nach Oerstädt's und Faraday's Gesetzen der Rotationsströme vor sich geht.

Alles recht schön, versetzte der Spiritualist, so weit das Factum über die bloße Rotation nicht hin-

ausgeht. Für das Weitere aber: das Vernehmen und Beantworten der Fragen durch numerisches und alphabetisches Pochen, oder vollends Schreiben, reicht diese Erklärungsmethode so wenig hin, als für jene räthselhaften, vollkommen constatirten Vorgänge, die, nach einem modernen Ausdruck in das Nachtgebiet des Menschenlebens gehören, und die ganz unzweifelhaft auf unbekannte, geistige Potenzen hinweisen. Inzwischen gehen dabei auch deine Imponderabilien nicht leer aus. Ein gewisser Reverend J. P. Stuart hat die spiritualistischen Mittheilungen unterschieden in a) göttliche, b) wunderbare, z. B. durch die alten Propheten, c) magisch magnetische, welche man durch die Vermittlung sensitiver Personen von Geistern erlangt, und endlich d) elektrisch galvanische, in welchen der Verkehr mit Geistern durch innere Kräfte der Natur vermittelt wird, wie z. B. bey dem Klopfen. Ist das nicht sehr systematisch? Der Geist vermag sich in die Empfindungssphäre eines irdischen Menschen hinein zu versetzen; allein wie vermag er die mittelbar wahrgenommenen Gegenstände zu ergreifen? wie kann er ohne Hände sie handhaben? Da meint dann unser

Reverend: die verborgenen Urelemente aller uns bekannten Gegenstände seyen die Formen, welche dieselben in der geistigen Welt haben, daher der Geist an ihnen den irdischen Gegenstand leicht erkennt, und indem er in seiner jenseitigen Form ihn ergreift, ihn auch auf Erden in Bewegung setzt.

Dein Neu-Sionit, denn das ist er, will die parsischen Feruer wieder zur Geltung bringen, und geht mit dem Jenseits und Diesseits sehr ungenirt um. Der Geist ist wohl jenseitig, insofern er die Natur wesenhaft transcendirt; in der materiellen Welt aber ist die Kraft eben so gewiß diesseits, als der Stoff, denn sie ist diesem immanent.

Darum ist auch, setzte der Physiker hinzu, jene geistige Hebel- und Flaschenzugtheorie eine sehr gespenstige. Die Berliner erschraken schon, als ihnen Ehrenberg bewies, daß ihre Häuser auf Milliarden lebendiger Infusorien erbaut seyn; nun hätten wir erst zu fürchten, daß die Geister, beym Ueberhandnehmen ihrer Hülfstruppen, nämlich der Sensitiven oder Medien, an unseren Gebäuden rütteln!

Der Spiritualist entgegnete beiden: daß Andere statt der Immanenz physischer Kräfte die Immanenz Gottes setzen, und daß der Scherz in solchen Fragen zu nichts führe. Wo läßt sich, außerhalb des geistig leiblichen Menschen, eine materiell bewegende Kraft nachweisen, die zugleich als selbstständige Intelligenz sich kund gibt? Schon das antwortende Klopfen, das Heben und Senken des Tisches im Rhythmus des genauesten Zeitmaßes, eine Bewegung der man kaum ohne Schauer zusieht, kann nur durch ein intelligentes Agens bewirkt werden. Auf die Anforderung an ein kleines (schreibendes) Tischchen: es möge dießmal durch Klopfen bekannt geben, wie viele Viertelstunden die Taschenuhr eines der Anwesenden eben anzeige, klopfte es dreimal langsam und stark, und dann noch dreimal geschwind und leise. Die Uhr zeigte drei Viertel und drei Minuten darüber. Die Beyspiele dieser Art sind sehr zahlreich, und ich habe nicht das auffallendste gewählt. So kann also jener Dissenter darin Recht haben: daß, wie er sagt, „der Wille der geistigen Agentien mittelst der physischen Imponderabilien auf die Grenzen des irdischen Daseyns sich herab-

senkt.“ Was ist dagegen einzuwenden? Sind denn Natur und Geist durch einen Hiatus geschieden? Der neueste Fortschritt der deutschen Ontologie hat sogar die Ruhebank gefunden: daß sich das göttliche Prinzip in Geist und Natur auseinander legt, dabey aber sich doch in sich selber bewahrt, und so beide Sphären beherrscht. Positiv christlich ist das zwar noch lange nicht, aber doch nicht gott- und geistlos, wie die moderne Natur-Apotheose.

Du wirst doch eine Wissenschaft nicht geistlos nennen, welche durch ihre Microchemie das Sonnenlicht gezwungen hat, die genauesten Copien von allen sichtbaren Dingen zu zeichnen, und welche den elektrischen Strom zum blitzschnellen Boten abrichtet?

Die schreibenden Tische, replicirte Jener, leisten noch weit Erstaunlicheres. Sie begründen eine Telegraphie zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt, zwischen Geistern und Menschen.

Der Gedanke ist gar nicht übel, meinte der Weltmann. Eine solche Correspondenz war bisher noch nie ordentlich eingeleitet. Ob aber sonderlich viel dabey herauskommen werde, ist eine andere Frage.

Ich erinnere mich an den Rathsherrn in einer etwas baroken Tiek'schen Novelle, der durch magische Künste einen Elfen oder Sylphen in seine Gewalt bekam, von dem er über interessante jenseitige Dinge, z. B. ob es eine Hölle gebe, die schönsten Auskünfte zu erlangen hoffte. Allein es zeigte sich: daß der kleine Fremdling ein großer Ignorant, und nicht selten ein Lügner war. Die amerikanischen Berichterstatter über das Geisterklopfen versichern ausdrücklich: „die Geister lügen oft." C'est tout comme chez nous. Unter den Geistern, die den Somnambülen erscheinen, fehlt es ebenfalls an lügenhaften nicht. Und der anonyme deutsche Graf, der ein halbes Jahr lang mit einem Klopfgeiste conversirte, nimmt nach reifer Prüfung keinen Anstand, denselben einen Windbeutel zu nennen, was mit der gelehrten Ableitung von geisan gut übereinstimmt *). Aus eigener Beobachtung aber weiß ich, daß die Antworten und resp. Aussagen der schreibenden Tischchen ebenfalls oft genug als unwahr sich erweisen. Wie steht es also um den Werth dieser transtellurischen Mittheilungen?

*) Die klopfenden Tische. Ein Sendschreiben an Justinus Körner. Im Morgenblatt für gebildete Leser, 1853. Nr. 42.

Dem Rationellen ward recht behaglich zu Muthe. Ich sehe wohl, sagte er, daß ich hier nicht der Einzige bin, der sich mit der Kritik befaßt, wiewohl ihr darin nur Dilettanten seyd; darum kommt es Mir zu, euch auf den Weg einer geregelten Untersuchung zu lenken. Ist es eine völlig erwiesene Sache, daß wir bey unseren sogenannten „Somnambulen" Tischen mit Geistern zu thun haben; so gilt die Vorschrift: „prüfet die Geister;" und für dieses Geschäft wäre schon vorgearbeitet durch den Erfahrungssatz: „die Geister lügen oft." Ist jedoch das Mitwirken der Geister problematisch; so hat jene Vorschrift den Sinn: prüfet die Meinungen. Wir hätten also hier einen hinter den Coulissen agirenden unsichtbaren Geist, sodann das Holz des Tischchens, und endlich die vier Hände zweyer Menschen. Das erste ist das X, das zweyte das Y, das dritte das Z, das wieder in zwey Factoren zerfällt; die magische Schrift ist das Product. Also ein augenscheinliches Product, und drey gänzlich oder theilweise unbekannte Factoren, die aus dem Producte enträthselt werden sollen.

Das X wollen wir ganz aus der Rechnung lassen, meinte der Physiker.

Gerade das X ist das Wesentlichste, erwiederte sein Gegner.

Das soll eben sich zeigen, ihr Herren, die ihr beyde Recht haben könnt, nämlich beziehungsweise. Wo es möglich ist, sollen wir innerhalb der Grenzen der uns bekannten Welt bleiben, so sehr wir auch von einem Phänomen überrascht werden. Der Blitz wird bey uns nimmer vom Zeus geschleudert noch von Thor's Hammer; allein der Araber in Mocca sieht noch jetzt in der bewegenden Kraft des Dampfschiffes den Zorn und Grimm eines eingesperrten und durch das Heizen gequälten Geistes, Genius oder Dschin. Der Philosoph wird solche kindliche Meinungen daraus erklären, daß der Mensch seine Persönlichkeit, als die Idee der Causalität oder des Grundes, gern auf andere Dinge überträgt, an welchen er eine von innen heraus tendirende Thätigkeit beobachtet. Etwas ganz ähnliches geschieht auch in unserm Falle. Man sieht einen großen oder kleinen Tisch unter sanft aufruhenden Händen sich erheben und senken, und Fragen aller Art durch Klo-

pfen, Schreiben oder Bilderzeichnen beantworten. Da wird dann der Gedanke, daß hier ein unsichtbares fremartiges Wesen gespenstig thätig sey, der erste seyn, der uns etwas unheimlich beschleicht. Denn jener Bursche im schweizerischen Mährchen, „der nicht grusle cha," gehört zu den Seltenheiten. Warum blickt man immer nur auf das Tischchen und seine Bewegung, ohne auf die conditio sine qua non zu reflectiren, auf die Leutchen, deren Hände, wenn auch keineswegs mechanisch, hier einwirken? Diese letzteren will ich, der beliebten Kürze wegen die Motoren nennen. Am besten geeignet dazu ist die liebe Jugend, die etwas Tugend hat; darum gelingen diese Versuche nicht allezeit,

Auch, weil nicht überall Geister sich einfinden, fügte der Spiritualist hinzu.

Geduld; so weit sind wir noch nicht, sondern bey den subjectiven Momenten, mit denen wir vielleicht völlig ausreichen. Ich erinnere also an die Strömungen einer stofflichen Kraft, heiße sie Nervenfluidum oder Nervengeist, die der Wille erweckt und dirigirt, strömend aus zwey persönlichen Lebensgebieten, die in dem Holze des Einen Tischchens sich vereinigen. Davon

war schon die Rede. Jede centrifugale Nervenströmung, als Wirkung der geistigen Spontannität oder des Willens, ist in der Regel beim Menschen mit Bewußtseyn und Absicht verbunden. Weil aber in seinem innern Leben das höhere vernünftige Denken von passiven Eindrücken, Stimmungen, Erinnerungen und Bildern vielfach durchkreuzt wird, und weil die durch Uebung erworbene Gewohnheit hinzu kommt; so gibt es unzählige Thätigkeiten, die der Mensch mit halben, ja selbst ohne Bewußtseyn, d. h. ohne Wissen und Willen übt. Man erkennt z. B. einen Geiger, der Jahre lang nur Walzer und Polkas aufgespielt, den Maschinisten, der stets an seine Knie- und Winkelhebel denkt, an den Bewegungen des Ellbogens und Oberarms. Einen greisen Klingelbeutelmann sah ich im bewußtlosen typhösen Zustande fortwährend die Bewegung machen, die er beim Einsammeln der Spenden so unzähligemal wiederholt hatte. Wie eilfertig und emsig beschäftigen sich Frauen mit dem Stricken und Sticken, und wie eifrig gleichzeitig mit der Lectüre oder dem Gespräche. Welch eine Masse von Thätigkeiten übt ein kunstfertiger Pianist, während er ein

Musikstück prima vista spielt? Ganz so verhält es sich mit dem Schreiben. In unsren Zeiten schreibt alle Welt, und lernt es viel früher, als geordnet denken. Die Schreiblust oder Schreibseligkeit, die zumal bey Kindern und jungen Leuten sehr lebhaft ist, strömmt sammt dem Gedanken (Poësie und Prosa) den Motoren nur halbbewußt, ja unbewußt, durch die Armnerven in die Hand- und Fingermuskeln. Es gibt ja Redensarten genug, die ein Gemeingut geworden, und die sich gleichsam von selbst schreiben, sobald nur Organe und Werkzeuge dazu da sind.

Das ist noch etwas dunkel, meinte der Physiolog.

Gut; so soll der transatlantische Doctor Samuel Taylor dir's erklären, dessen Ansicht auf deinen Beifall Anspruch hat. Das menschliche System (was für eines?) sondert unter gewissen Umständen (welchen?) eine isolirte Lebenselektricität ab, die, indem sie sich in der Hand concentrirt, dieselbe befähigt, Verrichtungen auszuführen, bey welchen das Bewußtseyn davon (das Wissen von der ausgeübten Handlung) nicht

statt findet, weil keine zum Sensorium zurück kehrende Nervenströmung die Empfindung davon vermittelt. Schreibst du nämlich (so sagt Taylor) einen Brief, so will deine Seele — id est das Prinzip, das vom Gehirn zur Hand strömt; diese gehorcht dem Antrieb, und durch den Rückstrom zum Gehirn wird die Seele in Kenntniß gesetzt, daß ihr Wille und Auftrag vollzogen sey. Dann siegelst du den Brief, und sendest ihn auf die Post. Bey demjenigen Schreiben hingegen, das der Tisch vollführt, geht wohl ein Nervenstromm durch die Hände, aber gleichsam aus den Personen hinweg in das Holz hinein, und ohne Rückstromm, so daß die Motoren sich ihres Diktirens gar nicht bewußt werden.

Dein Gewährsmann, sagte der Physiolog, unterscheidet zwar richtig zwischen sensiblen und motorischen Nerven; doch wäre er gründlicher in diese verwickelten Fragen eingegangen, hätte er die scharfsinnigen Erörterungen von Lotze gelesen, die sich auf die neuesten Ansichten über das Verhältniß der Rückenmarksnerven zum Gehirn beziehen, und die dem letz-

tern das bisher unbestrittene centrale Dominium abstreiten *).

Was Mich anbelangt, versicherte der Gebildete, so bin ich inzwischen schon durch Meister Taylor erträglich zufrieden gestellt. Es geht doch nichts über eine schöne Hypothese! Aber nahezu erscheint mit jetzt das Schreiben natürlicher als das Klopfen und Pochen. Das schreibende Tischchen, das nur etwa sechs bis acht Loth wiegt, dient letztlich nur als Stell- und Haltpunkt für den Crayon, während in den pochenden Tischen von Eichenholz oder Mahagony, das Nervenfluidum eine Last von 50 bis 80 Pfunden zu überwindeu hätte!

Du magst Recht haben, allein ich meinerseits habe das Wort. Ich erkenne eine weitern Beweis für meine Ansicht darin: daß die Schriftzüge selbst, ja nach der Beschaffenheit der Motoren (der halbbewußten oder Wil-

---

*) In einer Recension der Schrift: „die sensorischen Functionen des Rückenmarks nebst einer neuen Lehre über die Leitungsgesetze der Reflexionen, von Ed. Pflüger. (Götting. gel. Anzeigen, 1853. Nr. 174.)

lens- und absichtslosen Scribenten) sehr verschieden sich gestalten. Bey Kindern rascher, weiter aus einander gedehnt, gerundet, geschlungen; bey Erwachsenen mehr in festen, eckigen, schärfer bestimmten Strichen.

Ich will nun auch einige wenige der von mir beobachteten Thatsachen anführen, um aus ihren Gegensätzen mein Urtheil zu erhärten. Alle Menschen sind bekanntlich geborne Philosophen, auch diejenigen, die über alle Philosophie den Stab brechen, weil auch dieß nur durch eine Art Philosophirens geschieht. Sie sind nämlich innerlich genöthigt, bey allen Vorkommnissen nach dem Grunde zu fragen.

Darum ist bey den kleinen Schreibetischen nichts gewöhnlicher als die Fragen: a) wer bist du? b) durch Wen schreibst du? Auf a) folgt die Antwort: „ein Geist;“ auf b) die andre: „durch die Allmacht Gottes.“ Beide Antworten sind subjective Gedanken der Motoren, die über die Bewegung des Tisches, über welche sie anstaunen, sich in aller Geschwindigkeit selber belehren, ohne jedoch zu ahnen: daß sie dasselbe zugleich schon dem Tischlein diktirt haben. — Nun gibt es aber auch Variationen. An einem Orte waren die

Motoren Kleriker und Novizen. In Folge der Ansicht, die ihr Vorgesetzter von der Sache hegte, brachten sie schon eine vorgefaßte Meinung mit. Auf die banale Frage: wer bist du? schrieb das Tischchen: „Dämon.“ Die Forderung, das Wort „Gott“ lateinisch, griechisch, hebräisch und — böhmisch zu schreiben, ward vom Tischchen vollständig ausgeführt, worüber ich jedoch in diesem Falle so wenig erstaune, als darüber, daß anderwärts, wo zwey Octavaner die Hände auflegten, auf die Frage: wie heißt Ehre griechisch? die Antwort τιμή erfolgte. — Begleitet mich gütigst in einen dritten geselligen Kreis. Die Motoren waren zwey höchst gutartige und fromme Leutchen, beinahe noch Kinder. Dennoch schrieb das Tischchen, als es ut supra befragt wurde: „Beelzebub,“ so daß eines der Kinder, ein Mädchen, sich darüber entsetzte und weinte.

Halt' inne! rief der Spiritualist; du schlägst dich selber! Du siehst, wie hier schon das Nachtgebiet der Geisterwelt herein dunkelt, die Macht des Bösen!

Davon sehe ich noch lange nichts, zumal, da es von einem Lügengeiste nicht consequent wäre, so auf-

richtig sich selber zu denunciren. Ich suche die Ursache nicht in solcher Ferne und Tiefe, sondern einfach in dem Umstande, daß in jenem Kreise ein Kritiker sich befand, kein so milder wie meinesgleichen, dessen sehr scharfe und sarkastische Laune auf das Gemüth der Motoren störend einwirkte, und dessen Witz Anderen ins Ohr geflüstert, in ihr unbewußtes Dictat sich einschmuggelte. Am entschiedensten hat diese rationelle Ansicht an einem vierten Orte sich gerechtfertigt, wo dieselbe durch die Aeußerungen des Hausvaters und des Hausarztes schon eingebürgert war. Auf die alte Frage: wer bist du? folgte die höchst simple, freilich nicht logische Antwort: „ein Tisch." Denn da der Tisch kein Ich ist, kann das Ich weder ein Prädicat des Tisches seyn noch umgekehrt. Allein die Motoren waren eben schon Rationalisten, und wußten, daß ein Tisch eben nichts anderes als ein Tisch sey. Diese ihre durchgebildete gescheidte Vernünftigkeit zeigte sich in noch hellerem Lichte. Sie fragten: bist du zu fürchten? Antwort: „Nein." Warum nicht? Antwort: „Der Geist kommt von euch; ich bin nur Holz." Da seht ihr die entschiedene Subjectivität des Vorgangs

ausgesprochen, und wie lehrreich wiewohl unbewußt, die jungen Studenten selber zu Professoren wurden.

Als sie in dem nämlichen Hause nach einigen Tagen, auf Anregung Anderer, die Versuche wiederholten, war die Warnung des Vaters und des Arztes schon vorausgegangen, sich nicht lange damit zu beschäftigen. Frage: Willst du uns antworten? Antwort: „nein.“ Warum nicht? „Weil es euch schadet.“ Wann wirst du wieder antworten? „Bis es der Vater erlaubt; der weiß euren Geist zu leiten.“ — Wer gewahrt hier nicht den Reflex der erhaltenen Weisung? — Andere Glieder derselben Familie fragten: Wie lange wirst du bey uns bleiben? Antwort: „So lange ihr lebt.“ Wieso? Die Antwort erfolgte in Form einer Frage: „Wie kann der Geist von euch (i. e. sich entfernen), da er von euch kommt?“

Wahrlich, sagte der Physiker, das nenne ich nur einen gelehrigen und lehrhaften Familiengeist!

Du hast dich da nicht allzu richtig ausgedrückt, und das Tischlein, dessen ich eben gedachte, wird deine Redensart sogleich corrigiren. Man fragte: „Ist ein und derselbe Geist in der ganzen Familie?“ Die Ant-

wort war „nein". Warum nicht? Antwort: „Weil Jedes seinen Willen hat." Was du Familiengeist nennst, ist bloß moralische Einheit der Zucht und Sitte, nicht deine Natureinheit, die auf die Geister und ihre sittliche Willensfreyheit keine Anwendung hat. — Inzwischen will ich dir noch zwey Exempel vorführen, die mehr in Dein Gebiet einschlagen. Wieder in einem andern Kreise fragte eine Dame um ein probates Mittel gegen Nervenleiden. Das Tischchen schrieb: „Sich an einen Baum anhalten ist für Nervenleiden das beste." Die Motoren, zwey Fräulein, wunderten sich selber über diesen Bescheid. Wo war hier die subjective Quelle? Eine vielgelesene Localzeitung hatte im Laufe dieses Jahres eine Notiz der Art gebracht *), und es konnte nicht fehlen, daß auch jene Fräulein davon vernommen; wiewohl sie redlich versicherten, daß es nicht der Fall gewesen. Die Frage weckte in ihnen

*) Die Bohemia 30. Juni 1853 brachte die Bekanntmachung einiger Bürger von Lomnitz, daß chronisch Kranke durch das Anlehnen an eine Tanne oder Fichte, und das Halten zweier Aeste mit den Händen (in der Richtung O. W.), in kurzer Zeit geheilt werden.

ohne ihr Wissen, die Erinnerung, die sodann, nach der Taylorschen Hypothese, mit dem Nervenfluid gänzlich ins Tischchen überging. Mir selber war im ersten Augenblicke jene Curmethode, (die an Mesmer mahnt) ganz neu, wiewohl ich mich gleich hernach halb dunkel erinnerte, sie vor einigen Monaten selber gelesen zu haben. — Und nun noch ein zweyter Fall, der aufs entschiedenste für meine Ansicht einsteht. Zwey Candidaten der Medizin, die für das rigorose Examen sich vorbereiteten, und eben der Anatomie, besonders aber mit der Eingeweidlehre Tag und Nacht beschäftigt waren, bekamen zum ersten Male ein dreyfüßiges Tischchen zur Hand. Nachdem sie etwa eine Viertelstunde die Kette gebildet, begann es sich zu bewegen. Ohne eine Frage abzuwarten, zog es, sich hin und her drehend, die sonderbarsten verschlungenen Curven. Als es endlich still stand, und die beyden Asklepiaden die krummen Linien auf dem Papiere genau betrachteten, geriethen sie vor Erstaunen fast außer sich. Denn sie fanden Lunge, Herz, Magen und einige Darmgewinde ganz correkt gezeichnet! Offenbar das unbewußte Werk

ihrer eigenen, mit diesen Formen stätig beschäftigten Einbildungskraft! Was ist nun eure Meinung?

Was Mich anbelangt, sagte der Weltmann, so würde ich mich ganz bereit fühlen, dieser Erklärungsart beyzustimmen, mit der ich auch Ehre aufheben würde; wäre ich nicht Augenzeuge von Thatsachen, die ohne Annahme eines hier geschäftigen, denkenden, mitunter sehr eigensinnigen Wesens, Geistes oder X völlig unerklärlich bleiben. Mein Geist, oder auch meine Intelligenz, meine Bildung, sträubt sich gegen diese modernen Spuckgeister; aber dieß Sträuben ist noch kein Sieg. Ich rede zu Freunden. Es ist ein fataler Vorzug, unter die Männer von Bildung gerechnet zu werden, da man seiner vornehmthuenden Blasirtheit nichts vergeben darf. Wie dann, wenn die Antworten über die geistige Capacität und Gemüthsart der Motoren weit hinaus gehen? Mag der achtbare Körner immerhin von somnambulen Tischen reden, denen mit dem Nervengeiste seelische und prophetische Kräfte einströmen; ich weiß mir mit solchen Phrasen nichts zu machen. „Holz ist der Weinstock“ sagt Göthe-Mephisto; und so mag etwa Eichenholz Wein produ-

ciren; aber daß Holz menschliche Psyche wird, das untersteht sich Mephisto nicht zu sagen.

Köstlich! rief der Spiritualist; du redest wie inspirirt!

Am Ende, sagte der Physiolog, wird unser wackerer Freund Weltmann noch ein Spiritualist!

So weit sind wir noch nicht, erwiederte dieser, ich will bloß gegen unsren Kritiker auftreten, was freylich etwas vermessen gehandelt ist. Ich will ihn daran erinnern: daß die Tischchen nicht selten auch ungefragt schreiben; daß sie zuweilen nach einer kleinen Pause, als hätten sie sich eines Bessern besonnen, das Geschriebene durch kleine schräge Striche wieder ausstreichen, und einen neuen Satz anfangen; daß sie zuweilen so heftig und im Zickzack umher fahren, als ob sie übellaunig und erboßt wären. In einem Landstädtchen im westlichen Böhmen ist es sogar geschehen, daß ein solches Tischchen, als es von einem achtbaren Geistlichen, dem Kaplan jenes Ortes (versuchsweise) ein verruchtes Organ des Lügengeistes geschmäht wurde, auf den Mann los fuhr, ihm nachrannte, und ihn bis

hinter den Ofen, wohin er sich geflüchtet, verfolgte. Das ist eine Thatsache, welche mir so wohl beglaubigt ist, als hätte ich selber zugesehen, und welche du, Freund Kritikus, dir zur Warnung nehmen sollst, damit dir nicht Aehnliches widerfahre. Denn die Sentenz gegen das profanum vulgus wird über dich ohnehin schon manchmal ergangen seyn. Krittler, Spötter, Witzbolde und Raisonneurs kommen ohne Verweis nicht weg, oder werden kategorisch hinaus gewiesen mit der Formel: „N. N. weg, N. N. soll fort.“ Solche Unhöflichkeit liegt aber nicht in der Gemüthsart der jugendlichen Motoren, besonders der Mädchen von guter Erziehung, die ich gesehen.

Mein neuer Bundesgenosse hält sich wacker, sagte der Spiritualist; er bereitet mir den Sieg vor.

Triumphire nicht zu früh, entgegnete der Kritiker. Jener entschiedene Widerwille gegen Zweifler und Spötter ist auch im Gebiete des Somnambulismus ein constanter Grundzug. Das Lachen stört und beleidigt das Gemüth der Somnambulen aufs schmerzlichste; und eben so verletzend wirkt der Zweifel überall, wo er keiner aus Reflexion und Urtheil resulti-

renden Ansicht entgegen tritt, sondern einem Ergebnisse, das instinktmäßig und unwillkürlich aus concentrischen Radien unfreier Gedanken und halbbewußter Erinnerungen hervor gegangen! Die Meisten der Anwesenden sind, ohne es zu wissen, gemüthlich selber mit hinein gezogen, und in die psychische Kette verflochten; sie sind Mitursachen oder Coefficienten des Dictats, das vom Tischfuße aufgeschrieben wird; daher auch gegen jeden Störenfried, der ihre oft devote Hingebung unangenehm afficirt, ihr Widerwille erwachen muß, der letztlich ihnen unbewußt, in ein Apage sich formulirt. Ja eine solche Entrüstung kann so mächtig werden, daß sie das Tischlein nicht bloß zum Aufschreiben eines solchen „hebe dich von hinnen," sondern sogar zu Thätlichkeiten aufregt. Die anderen Momente, die du angeführt, sind noch leichter zu beseitigen. Wenn das Tischchen ungefragt schreibt, so gibt es eben Leute genug, die da antworten, ehe sie noch eine Frage vernommen. Aehnlich ist es auch mit der Selbstcorrectur, wenn das halbbewußte Denken sich überstürzt hat.

Allmählich, gestand der Physiolog, fange ich wieder freyer zu athmen an. Das Licht des gesunden Verstandes arbeitet sich wieder, obwohl mühselig genug, aus dem mystischen Nebel hervor.

Kömmt aber nicht zum Durchbruch, versicherte der Spiritualist; denn die Nebel verdichten sich. Ich habe umständliche Kenntniß von solchen Fällen, wo unverkennbar ein Kampf zwischen zwey völlig entgegengesetzten geistigen Potenzen sich kund gab. Statt der ruhigen, geordneten Schriftzüge und der wohlgesitteten, meist religiösen Antworten zeigte sich plötzlich ein heftiges, eiliges Hin- und Herfahren des Stiftes, der entweder Unleserliches schrieb, oder bloß Echoartig das letzte Wort der Frage, oder bösartige, gehässige Sätze, ohne daß irgend eine fürwitzige und arge Frage Anlaß dazu gegeben hatte. Nicht selten schrieb das Tischchen, das bisher aufs anmuthigste geantwortet, plötzlich und eilig: „er kommt!“ und dann folgten gleich die muthwilligen, nichtssagenden Schnörkel, oder das Hin- und Herziehen gewaltsamer Striche, unter welchen das Papier in Fetzen zerriß. Um mich kürzer auszudrücken, rede ich gleich, im Sinne der schriftli-

chen Belehrung, die bey solcher Gelegenheit sich ergab, von einem guten und einem böswilligen Geiste, obwohl mich ein gewisser Zug in euren Mundwinkeln vor solchen Ausdrücken warnt. Der Kürze halber hat ja sogar Newton, bey noch verschlossenen Fensterläden, seinen Kammerdiener gefragt: ob die Sonne schon „aufgegangen“ sey? Also, der gute Geist wurde einmal gebeten: seine Gegenwart durch ein Zeichen anzukünden und zu bestätigen, dem man glauben könne. Und siehe da, er zeichnete eine verticale Linie, fuhr in dieser bis zur Mitte wieder hinauf, von da horizontal rechts, dann in derselben Querlinie zurück gehend links hinaus, und endlich rund um das Ganze; so daß ein rechtwinkliges Kreuz entstand, umschrieben von einer Kreislinie. Dieses Zeichen wiederholte sich in der Folge am Anfange oder Schlusse jeder Antwort. Kam nun der andre Geist, der Störenfried, und man forderte ihn auf: das nämliche Zeichen zu formen; so zog er wohl auch zuerst die verticale Linie, und fuhr bis auf ihre Mitte zurück, aber das Weitere traf er nicht, sondern gerieth in ein wirklich häßliches chaotisches Gewirr von Schlangenlinien und durch

einander fahrenden Strichen, mit denen er jedesmal das Papier zerriß. Ich könnte euch von diesen Dingen noch mehr erzählen; allein es könnte mir bey euch schaden.

Wenn wir dich aber versichern, daß wir dich für einen so guten Geist halten, als je einer in Paletot und Kautschuckschuhen umher gegangen?

Es handelt sich hier um meinen Gewährsmann; und den sollt ihr nicht bloß für einen guten, sondern auch für einen gelehrten Geist halten. Denn als er einmal das Tischlein fragte: ob er etwas von diesen Geheimnissen verstehe? gab es die Antwort: „der Geist ist gelehrt, das Fleisch ist schwach." Offenbar eine ihm zu Ehren abgeänderte Bibelstelle. Ferner fragte er: ob irgendwo in (älteren) Büchern etwas über die schreibenden Tische zu finden? Antwort: „das beste Buch ist die Natur." Sodann: „ob die Gedanken und Ansichten, die er darüber aufgesetzt, etwas nütze seyen? Antwort: „Nur für Gelehrte." Allerdings ein ziemlich negativer Bescheid. — Die Gesellschaft fragte einmal: Sollen wir heute den Schluß machen, unsrer Wege gehen? Antwort: „Euch gehorche ich nicht, son-

dern Gott." — Frage: haben wir gegenwärtig Krieg oder Frieden im Osten? Antwort: „Rauferei." — Jetzt aber stelle ich die Frage nicht an ein Tischchen, sondern an euch: wo ist eine subjective Quelle dieser Antworten nachzuweisen? Oder, wenn der Tisch mit Einem Fuße durch Klopfen geantwortet hat, und man sagt ihm höflich: klopfe nun mit dem andren Fuße, was er auch bereitwillig thut: wie soll man doch nicht einen objectiven Willensakt annehmen müssen?

Dagegen, versetzte der Kritiker, magst du uns erklären: warum ein Tischchen von taubstummen Kindern zwar in Rotation versetzt wird, aber auf gesprochene Fragen doch keine Antwort schreibt, sondern ebenfalls taubstumm bleibt.

Durch diese Thatsache wird deine Hypothese sehr beschädigt. Daß unser magisches Tischlein mit jedem Fuße ad libitum klopft, kann, da es auch unbewußte Willensakte gibt, eben so gut aus der Subjectivität des psychischen Concentus hervor gehen, als das, was es antwortend schreibt. In diesen Antworten aber sehe ich bald den Ausdruck eines von den Anwesenden gemeinsam gefühlten Zustandes der Dinge, bald wieder

eine Reminiscenz, einen Gemeinplatz, id est einen Gedanken oder Spruch, der in unzähligen Seelen Platz gefunden, und nur auf den Anlaß wartet, da er aus seinem Winkel hervor treten und sich präsentiren kann.

Es zähle mir einmal Einer alle die Bilder, Combinationen, kaleidoskopischen Spiele, Gedächtnißstoffe, Gewohnheitsgedanken, Thesen und Antithesen die im innern Menschen zwischen dem Geistes- und Sinnenleben hin und wieder fahren! Wie dann, wenn ich euch demonstriren wollte: daß in den religiösen Antworten der Tische die vielgelesenen Aarauer „Stunden der Andacht“ überall gleich dem Katzengolde hindurch schimmern?

Ich habe euch gelangweilt, sagte der Spiritualist, und jetzt droht uns dasselbe von deiner Seite. Darum will ich etwas Anderes zum Besten geben, worin einiger Humor zu finden. In einem Städtchen am Erzgebirge ist ein Haus, dessen Bewohner sowohl im Erdgeschosse als im obern Stockwerk mit der Trapezographie experimentiren.

Da gerieth Jemand auf den Einfall, das obere Tischchen zu fragen: Wie heißt du? Ihr sehet: dieser

Wißbegierige ist ein Anhänger meiner Ansicht, und kennt daher den innern Nexus von Geist, Person und Namen. Was antwortete das Tischlein, oder aber der Geist? Es oder er schrieb: „Frage unten bei meinem Bruder Anton.“ Man säumte nicht, beim Tischchen im Erdgeschoße Nachfrage zu halten. Wie heißt dein Bruder oben? Und es schrieb: „Nicolaus.“ — Ich verbitte mir jedoch das Lachen, sofern ihr nicht wollt, daß ich die zweyte Historie euch vorenthalte. Einigen Leuten aus dem eben erwähnten Orte, die nach der benachbarten (durch eine Mineralquelle bekannten) Stadt B. spazieren gingen, lief ein Herrnloser Hund zu, der nimmer von ihnen weichen wollte. Sie nannten ihn vorläufig „Ami,“ woran das Thier nur wenig sich gewöhnte. Nun nahmen sie das Orakel zu Hülfe; sie fragten das Tischchen nach dem Namen des Hundes, und es schrieb: „Hektor,“ nannte auch einen, den Leuten ganz unbekannten Kreis in Westfalen als die Heimath des Eigenthümers. Der Hund aber hörte nicht bloß augenblicklich auf diesen Namen, sondern konnte kaum fertig werden, mit Bellen, Sprüngen und Heulen seine maßlose Freude zu äußern. Nun mag

der kritische Geist meines Freundes mir Rede stehen, wie er in diesem Falle mit seinen subjectiven Momenten ausreicht? Wollt ihr etwa auch zwischen Thieren und Menschen eine Verbindungskette des psychischen Lebens annehmen, und hat sich die dunkle Erinnerung des sprachlosen Thieres in das unbewußte Denken der Menschen eingesenkt?

Du bist, trotz der Parodie, auf der rechten Spur, ebenfalls ohne Wissen und Willen. Ich sehe wahrlich nicht ein: warum ein Geist aus einer andern Welt sich damit abgeben soll, den Namen eines verlaufenen Hundes anzusagen, was für eine so ungeheuerliche Dazwischenkunft viel zu geringfügig wäre. Den vielgebräuchlichen Namen Hektor kann einer der Fragenden zufällig sich gedacht haben, so daß er vom influenzirten Tische ebenfalls errathen wurde. Genügt dir das nicht, so halte dich an jenes, dir so wohl bekannte, besprochene Theorem: daß alle S e e l e n an sich g e i s t i g e Wesen sind, nur durch ihre Dauer verschieden. Ist dieses Theorem hieb- und schußfest; so hat das innere Verständniß zwischen Menschen und Thieren kaum eine Schwierigkeit mehr. Darum haben auch haltlose Mei-

nungen ihre Bequemlichkeit, so lange sie kein Lufthauch umstößt.

Glück zu! rief der Physiker, der lange an sich gehalten, die Confusion wird immer bunter, und ich lerne daraus: Wie heilsam es ist, daß wir Naturforscher euch Naturphilosophen aus dem Felde schlagen; ja daß unsre Meister auf diese neue „dogmatische Volksphysik," wie der große Humboldt die ganze Sache benannt hat, gar keine Rücksicht nehmen.

Womit jedoch, erinnerte der Kritiker, letztlich sehr wenig gethan ist, sowohl für den Fortschritt der Physiologie, und unsre Xylopneustologie, als für die Ehre der hohen Meister. Gar recht führt Ennemoser (am Schlusse seiner Erörterung über das Tischrücken) die Gnome an: „Gottes Ehre ist das Wort (die Sache) zu verbergen, und der Könige Ehre, das Wort zu erforschen *). In der Natur und Welt, als der Schöpfung Gottes, ist unermeßlich vieles verborgen und räthselhaft, und darin eben zeigt sich die Glorie der schöpferischen Macht und Intelligenz.

*) Sprüchw. 25, 2.

Die Könige hingegen, d. h. die Fürsten und Häupter der Naturwissenschaft sollen ihre Glorie nicht darin suchen, daß sie auf neue Erscheinungen vornehm herab sehen, und was sie nicht selber entdeckt haben, für Thorheit und Wahn erklären, sondern daß sie mit der Erforschung der räthselhaften Sache sich befassen.

Man sieht wohl, sagte der Gebildete, wie wahr die Behauptung sey: daß es verwandte Geister gibt, die daher in ihren Aussprüchen übereinstimmen. Eben erst heute habe ich die Bemerkung des Freiherrn v. Forstner gelesen: „Der Schöpfer gönnt uns keinen Einblick in die Wunder seiner geschaffenen Natur, ohne die Erlaubniß und die Aufgabe, weiter darnach zu forschen, bis wir Zusammenhang und Klarheit gewonnen haben.“ Er sprach dieß in einer in Berlin gehaltenen Vorlesung über die — Psychographie, wie er (wieder im Einklang mit unserem preiswürdigen Kritikus) die Sache nennt; beweiset dieß der Name „Psychograph, mit welchem er sein neues Instrument bezeichnet. Dieses Werkzeug schreibt entweder, wie unsre Tischchen, mittelst eines Crayons; oder es deutet auf die Buchstaben eines unterlegten Alphabets,

was weit bequemer ist, als die transatlantische alphabetische Klopfmethode.

Das erinnert mich, sprach der Spiritualist, an eine alte unheimliche Geschichte, deren neuerlichst J. Körner wieder erwähnt hat. Martin Delrio *) erzählt sie ebenfalls nach Ammianus Marcellinus, nach welchem er die falschen Angaben späterer Historiker (z. B. Zonara, Sozomenos) berichtigt. Diese Geschichte, bey der wahrscheinlich auch der Neuplatoniker Jamblichus und Libanius betheiligt waren, und die für die Unternehmer sehr unglücklich ausfiel, drehte sich um den Versuch: durch Magie zu erfahren, wer der Nachfolger des Kaisers Valens seyn werde. Die Hauptsache ist hier die Construction eines dreyfüßigen Tischleins, und einer darauf gesetzten, aus verschiedenen Metallen bestehenden Schale. Am Rande dieser letztern waren ringsum die 24 Buchstaben eingegraben, an welche ein Ring, an einem dünnen Faden gehalten, so anschlug, daß man daraus die Worte zusammen setzte. Ich erwähne aber dieses, in seinem Ver-

*) Disquisit. magic. lib. IV. Cap. 2. Qu. 7.

laufe folgenschweren und furchtbaren Vorganges, weil er von Delrio als ein Beyspiel der Rhabdomantie angeführt wird, zu welcher auch das Drehen der berüchtigten Wünschelruthe gehört.

Nun, und kommt dir kein Bedenken, ob die Wahrsagerey mittelst schreibender Tische (die Trapezomantie) nicht ebenfalls einen dämonischen Character an sich trage? Nach deiner Ansicht von der »Psychographie« ist daran kaum zu zweifeln.

Ich will es auch gar nicht bergen: daß ich auch darin ein Argument für meine Ansicht finde, und daß mir der Leichtsinn höchlich mißfällt, der mit diesen geheimnißvollen Vorgängen vielerley Unfug treibt.

Auch Ich, mein Freund, kann es nicht läugnen, daß die leichtfertigen Versuche, die in vielen Zirkeln damit vorgenommen werden, die fürwitzigen und sehr verfänglichen Fragen, die man, häufig aus bloßer Eitelkeit, oft auch aus Geistesarmuth, auszusprechen pflegt, an sich unsittlich sind, und mancherley Uebel nach sich ziehen. Bey Einigen wird ein Aberglauben genährt, der vielleicht unschädlich, aber gewiß auch nicht nützlich ist; bey Anderen Verdacht und Argwohn

gegen die nächsten Angehörigen und Hausgenossen aufgestachelt, eine grundlose Angst, oder eine eben so leere Hoffnung geweckt, von der manche Leute nur schwer sich frey machen oder lossagen. Und welche Gefahr für Uebergläubige, wenn sie in ihren Geschäften, ihrer Wahl von solchen Orakeln sich Rath geben und leiten lassen? Das ist die Kehrseite der Sache, wenn sie zur Erforschung geheimer, entfernter oder künftiger Zustände und Begebnisse, also zur Wahrsagerey mißbraucht wird. Und diese letztere findet gerade darin ihre Nahrung, daß man die Leute in der spiritualistischen Täuschung befestigt, welche das Walten eines Dämoniums oder eines Hausgeistes und Freund Heimchens annimmt, anstatt vielmehr ihnen begreiflich zu machen: daß die ganze Divination, obwohl ihnen unbewußt, von ihnen selbst ausgeht.

Auch damit, bemerkte der Gebildete, stimmt mein Gewährsmann überein. Wenn hier Geister einwirken sollten, so müßten dieselben, wie er sagt, von sehr untergeordneter Art seyn. Die eigenthümliche, noch unerforschte vitale Kraft, die nach seiner Meinung hier wirksam ist, soll sich nur bey Personen von 10 bis

20 Jahren finden, und zumeist beym weiblichen Geschlechte. Und dieß ist eine Beobachtung, deren Richtigkeit ich bezeugen kann. Wenn bejahrte Leute, unter deren Händen das Tischchen sich nicht regen wollte, fragten: warum es ihnen nicht schreibe? so folgte fast unausbleiblich die lakonische Antwort: „krank," oder „zu alt." Einmal fragte einer von denen, die schon im achtzehnten Jahrhunderte den Cornelius Nepos gelesen: wirst du (wenn ich die Hände auflege) mir schreiben? Die Antwort war, eben so kurz und bestimmt: „Undeutlich;" und so zeigte es auch der Erfolg, die Schrift war unleserlich. Alles das weiset wohl auf jene vitale Kraft hin, die hier die Hauptsache ist, und welche die seltsamen Vorgänge in das Gebiet unsrer heimischen Welt zurück führt, die zwar nicht die beste, aber auch nicht die schlimmste ist.

Meines Erachtens, sagte der Spiritualist, sollte man nicht so eigenmächtig absprechen über eine Sache, welche providentiall und zwar dazu bestimmt seyn könnte: die Menschen aus dem Unglauben zu wecken, und an die Wirklichkeit einer jenseitigen, geisti-

gen Welt zu mahnen. Zwar gilt noch immer das Wort: „sie haben Moses und die Propheten“ — —

Das ist schön, daß du mit solcher Selbstkritik mich der Mühe überhebst. Die Quellen der echten Eschatologie mangeln uns nicht; die Divination aber lassen wir den Neuplatonikern, Talapoinen und Schamanen. In Bezug auf die Würdigung der Geheimnisse des psychisch-geistigen, oder, wenn ihr wollt, des Sinnen- und Geistlebens in ihrer Verkettung, wird wohl der unvergeßliche Görres Recht behalten mit seiner Bemerkung: „Es wird einmal bey der hergebrachten Einrichtung sein Bewenden haben, daß es „esoterische und exoterische Menschen von Geburt aus gibt“ *). Und so wollen wir für heute uns eine gute Nacht wünschen, und die blanke Winterdecke, die über unsern Heimweg sich gebreitet hat, möge uns das Wahrwort in Erinnerung bringen:

„Wer will denn Alles gleich ergründen?
Wenn der Schnee schmilzt, wird sich's finden.“

---

*) J. v. Görres: die christliche Mystik. Dritter Band. Regensburg 1840. Vorrede.

Nachträgliches.

Die vorliegende Conversation war bereits dem Drucke übergeben, als der Redaction der Lydia die Ansichten Anderer in der Journalistik über dieselbe Tagserscheinung, zu Gesichte kamen, von denen sie eine wenigstens nicht mit Stillschweigen übergehen konnte.

Man kann dieser, ihr eigenes Wort zur Devise geben: „Es hat sein Gutes, wenn das Böse offenbar wird,“ welche nun beyläufig auf folgende Weise commentirt wird.

„Die Schandlosigkeit des Unglaubens zu Ende des vorigen Jahrhunderts hat zur Besinnung geführt, und den christlichen Glauben — der überwunden werden sollte — neu gestärkt. Die Schamlosigkeit des Aberglaubens unserer Zeit wird ebenfalls zur Besinnung führen, und dem wahren Glauben zu Gute kommen. So ist es jetzt schon erfreulich: den Widerspruch der Abergläubigen wahrzunehmen. Denn ihr eigener Ver-

stand ist eben so im Fallen, wie die Weisheit des Holzes im Steigen begriffen. Das erste beste Tischlein nähmlich weis jetzt mehr, als alle Professoren der Philosophie zusammengenommen, und Tausende würden jetzt lieber an den hölzernen Lehrstuhl Hegels, als an den Meister vom Stuhle Fragen stellen. Mit einem Worte: „das Tischrücken ist die solenneste Protestation gegen die vor Kurzen noch an allen Hochschulen prädominirende Hegelphilosophie. Liegt darin nicht eine tiefe Beschämung für alle Hoffärtigen im Geiste."

Wir können diese Beschämung um so weniger in Abrede stellen wollen, als sich jene einerseits nicht bloß bey Hoffärtigen im Geiste, sondern auch bey Hoffärtigen ohne Geist (die sich gern für die Armen im Geiste ausgeben, denen das Himmelreich hienieden schon beschieden ist) einstellen wird, und als anderseits die Creatianer bey der Beschämung der Monisten gar nicht betheiligt sind; den Fall allein ausgenommen, wenn man das Irrthümliche im Monismus, der Gedankenlosigkeit des deutschen Denkers (seiner absence d'esprit) in die Tasche schieben wollte.

Aber Etwas müssen wir in Abrede stellen, und

dies ist die Tiefe der Beschämung für die geistige Hoffart. Denn gerade umgekehrt muß diese, in der Hegelschule die feyerlichste Protestation gegen den modernen Aberglauben erblicken. Wie käme auch, selbst ein ungraduirter aber parfümirter Hegeling zu dem Einfalle: einen Dämon im Holze anzuerkennen; da es für ihn in der That nicht einmal einen reinen, geschweige einen bösen Geist gibt. Kann er sich doch Gott selber als überweltlichen nur unter dem Bilde einer Gartenschnecke vorstellen; mit dem Unterschiede jedoch: daß diese zur Zeit des Winterschlafes, ihrem Microcosmus (dem Schneckenhause) ganz immanent wird, und hiemit auf alle Transcendenz verzichtet.

Warum wollen nun die Armen am Geiste, gerade bey dieser Philosophie von der großen Wahrheit absehen: „daß die Offenbarung des Bösen auch sein Gutes habe?“ — Hat denn jene nicht, wie keine andere vor ihr, zur Offenbarung gebracht: daß das ausschließlich begriffliche Denken nun und nimmer eine christliche Speculation erzeugen könne? d. h. eine solche, die den Thatsachen, auf denen das positive Christenthum steht, nicht zuvor eine tyrannische Gewalt anthuen

muß, um demselben hinterher irgend einen Winkel in ihrem speculativen Systeme anzuweisen.

Und wenn sich ferner ohne Uebertreibung sagen läßt: daß ohne Monismus Hegels weder der Autho-theismus eines Feuerbachs noch die Christophobie eines Daumers zu Tage getreten wäre; woher kömmt es denn: daß das scharfe Auge der Demüthigen, an dieser Offenbarung des Irrthums gar nichts Gutes, nicht einmal ein gutes Haar entdeckt?

Sie sollten doch wissen, was schon St. Augustin gesagt: „Es stieg ein großer Arzt vom Himmel nieder, weil auf Erden ein großer Kranke darnieder lag.“ Große Aerzte aber sind keine Quacksalber, die das unterdrückte Uebel für ein radical gehobenes ansehen. Und daraus nur erklärt sichs: Warum der himmlische Arzt erst dann das große Spital persönlich besuchte, als in dem weltvergötternden Delirium des Patienten durch drey Jahrtausende herab, sich bereits die lucida intervalla einstellten.

Diesem geistlosen Hochmuthe gegenüber — der alle öffentlichen Lehrer der Philosophie, als Tagdiebe ansieht, weil sie sich noch nicht, wie die Laubfrösche und Tischorakel, zur Wetterprophezie erschwungen

haben — thut nichts so Noth als das Geständniß: daß — wenn es mit der Bekehrung der zweiten Schamlosigkeit nicht besser von Statten gehen sollte, als mit der ersten des vorigen Jahrhunderts — unsere Zeit schon im Besitze der Antwort auf jene Frage sey, die der Heiland einst an seine Jünger stellte: „Glaubt ihr wohl, daß der Menschensohn bey seiner Wiederkunft Glauben finden werde?“ — Allerdings hat im vorigen Jahrhunderte der Mesmerismus, Viele vom groben Materialismus und vom Atheismus zurückgebracht; allein im antiquen Hylozoismus und Deismus liegt noch kein Heil für die Wissenschaft des christlichen Glaubens, die sich Theologie nennt.

Wie glänzend aber und ausgiebig jene Zurückführung ausgefallen ist; das sieht man noch zur Stunde aus den hölzernen Versuchen: die Bewegung der Tische — abgesehen von allen Orakelsprüchen — aus bloß mechanischen Ursachen zu erklären.

Doch — wir haben ja noch nicht die Gründe alle vernommen, welche für den Sieg des Glaubens über den Aberglauben ins Feld gestellt werden. Wir lesen weiter: „der neue Aberglauben wird zum wahren

Glauben zurückführen; wenn jener erstens — von Vornherein alle Menschenweisheit aufgibt. Sodann, wenn er der groben Täuschung in Bezug auf sein Ziel inne geworden seyn wird. Endlich wenn er der Sehnsucht nach einer Offenbarung von Außen her, nachgibt."

Wem fällt hier nicht das Wort des alten Mephisto ein, mit dem er einst den großen Doctor Faust hinter dessen Rücken persiflirte:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft;
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich vom Lügengeist bestärken —
So hab ich Dich schon unbedingt."

Und wenn auch Mephisto in Bezug auf den Umgang mit Getauften in keinem guten Rufe steht; daß er aber an Macht und Einsicht dem Menschen überlegen sey, das stellen unsre Armen am Geiste selber nicht in Abrede, wie wir gleich vernehmen werden.

Doch lassen wir den guten Rath Mephistos, wie ihn Goethe uns mittheilt, auf sich beruhen; die bibelfeste Demuth verträgt schon eine derbere Speise.

Da lesen wir nun bey Math. 24. folgende Schilderung der letzten Zeit aus dem Munde unsers Herrn: „Wenn alsdann Jemand zu euch sagen wird: Sehet, hier ist Christus, oder dort ist Er; so glaubet es nicht. Denn es werden falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder thun, also: daß auch die Auserwählten, wenn es möglich wäre, in Irrthum geführt werden könnten.“

Auch der Weltapostel Paulus erinnert in seiner zweyten Epistel an die Gläubigen zu Thessalonich diese an das, was er ihnen mündlich vorgetragen über den Zustand der letzten Tage: „daß der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens offenbar werden müsse, der sich über Alles, was Gott heißt, erheben, und sich auf den Altar stellen werde, als sey Er Gott selber. Daß sein Eintritt in die Geschichte zu Stande kommen werde“ unter dem Einfluße des Satans mit allerley lügenhaften Kräften, unter Zeichen und Wundern, unter Verlockungen zur Ungerechtigkeit für Alle, welche verloren gehen, weil sie der Wahrheit widerstanden, der Lüge aber geglaubt haben.“

Unsere Schriftgelehrten haben sich lang genug ge-

wundert und geärgert wegen der Uebertreibung, die sie in gewissen Worten dieser Stelle fanden, weil sie keine Ahnung hatten: daß es in der Begriffsspeculation einmal dahin kommen könne und müsse: den Gottesgedanken im Menschen als ein Spiegelbild seines Selbst und die heilige Geschichte als Fatamorgana der Phantasie, wie die Göttergenealogien des Alterthums zu deuten. — Doch dieses Nichtahnen und Nichtwissen kann man ihnen noch nachsehen, da es nicht Jedermanns Sache ist: sowohl aus einem Knäuel von Erscheinungen (mathematisch zu reden) die Wurzel zu ziehen, als umgekehrt aus dieser jenen Knäuel zu deviniren. Aber unverzeihlich bleibt es, wenn sie in beyden prophetischen Stellen der Bibel eine Aufforderung finden zur Verzichtleistung auf alle menschliche Weisheit, und auf den eigenen Vernunftgebrauch. Und wenn sie daher eine Offenbarung von Außen her für sufficient halten, den Aber- und Unglauben im Menschen zu vertilgen; und doch wieder von einer Sehnsucht nach Offenbarung reden (welcher der Mensch nachgeben soll); um die Bedingungen aber dieser Sehnsucht sich nicht weiter bekümmern — da diese Untersuchung

ihnen gewiß das Innere des Menschen als die negative Bedingung (Krankheit) darlegen würde für die positive Abhülfe, die (als Medicament) in der äußern Offenbarung liegt.

Doch — wir sind noch nicht zu Ende — wir vernehmen ferner: „daß die Naivetät, die an einen Dämon im Holze glaubt, nicht so sündhaft sey, wie die Selbstvergötterung der Hegelinge. Denn es ist nur Adams Sünde, nicht Lucifers. Jene will nur naschen (von der Allwissenheit) nicht Gotte gleich seyn. Sie erkennt wenigstens an: daß es außer dem Menschen Etwas gibt, was mächtiger und einsichtsvoller ist, als er selber. Und wenn der Teufel diese Abergläubigen erst recht in Angst gesetzt haben wird; dann werden sie sich leichter zum wahren Glauben wenden; und wie Moses sein Volk von den Schlangen rettete durch die eherne Schlange, so werden auch sie von den dämonischen Tischen zum Holze des Kreuzes fliehen.“

Möchte man nicht ausrufen! O heilige Einfalt! — wenn man diese Schilderung des Ueberganges vom Aberglauben zum wahren Glauben vergleicht mit der

apostolischen Auskunft über das Gericht, was Gott über den Unglauben und den sittlichen Frevel der letzten Tage hereinbrechen läßt!

Zu jenem Uebergange aber gehört mehr, als das oberflächlichste Geschwätze über die Sünde des Menschen im Unterschiede von der des Engels, worauf sodann die Geistesarmuth die Erlösbarkeit des Einen und die Unerlösbarkeit des Andern gründet. — In Göthes Faust schreibt dieser in das Stammbuch eines Scholaren die Worte aus der Genesis: **Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum**, und bemerkt hiebey: „Folge nur dem alten Spruche, und meiner Muhme, der Schlange; dir wird gewiß einmal bey deiner Gottähnlichkeit bange.“

Von dieser Bangigkeit scheint jene Armuth ebenfalls noch keine Ahnung zu haben.

Deßhalb muß Ihr noch gesagt werden: daß zu jenem Uebergange vor allem gehöre: daß Sie die alte und neue Götterfunkentheorie in der theologischen und philosophischen Wissenschaft einmal für allemal verabschiede; und zur Einsicht vordringe: daß Geister, selbst als Diminutiv-Götter, von der Totalgottheit nun und nimmer abfallen können; und daß wenn sie es könnten,

dieser Abfall ihnen so wenig zur Schuld, als der entgegengesetzte Entschluß zum Bedienste angerechnet werden könnte, sey es von Gott, seys von ihnen selber. Denn, alles Absolute ist nur sich selber verantwortlich, gleich viel: Ob Es sich entschließt, ewig um seine eigene Achse zu kreisen, oder — ob Es als Planet um die Centralsonne seinen ewigen Lauf beginnt. Jede Hoffarth (im Geiste und ohne Geist) wird nur ausgetrieben durch die Ueberzeugung des Geistes von seiner Creatürlichkeit. Zu dieser aber kömmt der Mensch nicht durch Verzichtung, sondern durch Benützung seiner Kräfte, d. h. seines ihm von Gott verliehenen Pfundes. Und wenn schon St. Paulus sagt: „daß der Geist des Menschen eben so wissen könne, was im Menschen ist, wie der Geist Gottes wisse, was in Gott ist;“ so wird der menschliche Geist auch in sich die Belege für sein Creaturseyn (d. h. Nichtgottseyn) finden; da Gott den Ursprung desselben, unmöglich ohne Zeugniß gelassen haben kann; so lang Er ihm die Selbstvergötterung als Schuld anrechnet.

Das Weltganze mit seinem Schlußsteine dem Menschen — als Werk des dreyeinigen Gottes, ist also

die erste Offenbarung desselben. Und Wer das Verständniß derselben durch den selbstbewußten Geist verachtet, dem bleibt die zweyte Offenbarung Gottes zur Erlösung von Schuld und Strafe der ersten Sünde ein verschlossenes Buch, das ihn in unsern Tagen gewiß nicht von dem dämonischen Tische zum Holze des Kreutzes Hockepack tragen wird. Es ist ja derselbe Lucifer, der vor Zeiten schon dafür sorgte: daß das Kreutz den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit galt. Und doch waren Jene die Nachkommen von den Wanderern in der Wüste, die durch den Aufblick zur ehernen Schlange, vom Schlangengift geheilt worden waren.

Nach St. Augustin aber bedeutet die eherne Schlange den Tod des Herrn am Kreutze, indem figürlich die Ursache für die Wirkung genommen wird. Attenditur serpens, sagt er, ut nil valeat serpens und frägt: Quid est hoc: Attenditur mors, ut nil valent mors? Sed cujus mors? Mors vitae. Nonne Vita erat Christus et tamen mortuus est Christus?

Dieser Christus war es auch, der vor seinem Kreutzestode an der Gruft des Lazarus, die Schwester

desselben tröstete mit dem Worte: „Ich bin die Auferstehung und das Leben.“ Von diesem Lebensprincipe, dem das ganze Geschlecht seit dem Abfalle seine ganze Geschichte verdankt, konnte noch ein Klopstock singen: „O daß mein geweihter Arm vom Altare Gottes Flammen nehmen könnte, um sie ins Herz der Erlösten zu streuen!“ Solch eine Flamme brannte noch in dem Liede eines Novalis:

Es gibt so bange Zeiten,
Es gibt so trüben Muth;
Wo alles sich von Weiten
Gespenstisch zeigen thut. — Aber setzt er hinzu:

Wer hat das Kreutz erhoben
Zum Schutz für jedes Herz?
Wer wohnt im Himmel droben
Und hilft in Angst und Schmerz?

Geh' hin zum Wunderstamme!
Gib stiller Sehnsucht Raum;
Aus ihm strömt eine Flamme,
Die zehrt den bösen Traum.

Göthe aber hat seine Leyer nie mit der Harfe vertauscht, denn nach seinem eigenen Geständnisse — konnte Er an den Sohn der Jungfrau, und an

diesen als die Auferstehung und das Leben nicht mehr glauben, ohne eine Sünde gegen den heiligen Geist — wie dieser den Gesetzen des Naturlebens innewohnt — zu begehen. Des großen deutschen Dichters Unglaube aber ist seitdem zum Eigenthume aller Gebildeten in allen Schichten der bürgerlichen Gesellschaft geworden — bald mit seinen bald ohne seinen Gründen, die alle der Naturwissenschaft anheimfallen; da diese seit lange im Hause das große Wort von der Natur „als der Leiblichkeit entweder des bewußtlosen oder selbstbewußten Absoluten" zu führen gewohnt ist. — Und doch meint die gedankenlose Hoffarth in der Gegenwart: daß der Dämon im Holze, wider seinen Willen solch einem theoretischen Unglauben, eine Wunderbrücke zum Holze des Kreutzes schlagen werde! Sie sollte doch wissen: daß Christus den wundersüchtigen Führern des auserwählten Volkes zur Antwort gegeben: „Ehebrecherisches Geschlecht! das noch Zeichen verlangt. Es wird dir aber kein anderes gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas." —

Auch dieses Zeichen ist bereits vor 19 Jahrhunderten gegeben und geglaubt worden durch die Zei-

ten herab, und wird doch jetzt verworfen, von Jung und Alt — von Klein und Groß. Sie freuen sich alle, mit Mazzini, wenn dieser sagt: „Durch die Macht der Zeit ist der Glaube todt; der katholische ist untergegangen in der Despotie, der protestantische in der Anarchie.“ — Sind die letzten Dinge unsers Geschlechtes nicht schlimmer als die ersten? — Allerdings! woher aber dieser Umschwung der Dinge?

Möge sich ja Keiner einbilden: diese Frage ohne alle Philosophie gründlich beantworten zu können.

Zu dieser gehört aber auch ihre Geschichte und das Verständniß derselben. „Unser Wissen von der Weltgeschichte, heißt es seit Hegel, ist unser Wissen des Wissens.“ — Eine zweyte Antwort ist allerdings auch bey Matthäus c. 12. v. 43. zu lesen; jedoch mit dem Unterschiede für die Gegenwart: daß zu den sieben Geistern, mit denen der alte und ausgetriebene böse Geist sich verbunden, um einen neuen Einzug in das auserwählte Volk unserer Zeit zu feyern, auch die Tisch- und Naturgeister gehören; obschon die hölzerne Gläubigkeit, den naiv sündhaften Glauben an die Einsicht jener Geister geringer taxirt, als den Unglauben

der Hegelinge an Geister überhaupt, und es vielleicht lieber sähe, wenn sich an diesen das Wunder der besessenen Schweine (Lucas c. 8.) wiederholte.

Doch nur Geduld Simplicius Merkel!
Kömmt Zeit, kömmt Rath.
Das Schwein ist früher ein Ferkel,
Mit jenem erst kömmt die That!

Der Dualismus

im

manichäischen Systeme.

[K] Wie kömmt der berüchtigte Manes zu einem Besuche in der Behausung der gläubigen Lydia? Wer so fragen kann, hat sich wohl noch nicht gefragt: Wie Pilatus ins Credo gekommen seyn mag — oder — er hat sich zur Antwort gegeben: Weil dieser Landpfleger sich wenigstens die Hände gewaschen, bevor er den König der Wahrheit ans Kreutz schlagen lies. Jener scheint auch nicht zu wissen: daß gleiche Schicksale, Menschen von sonst ganz ungleichen Gesinnungen näher bringen, als sogenannte Tauf- und Zweckessen. Vielleicht hat der alte Ketzermeister vernommen: daß die Purpurhändlerin ihren Kramladen, den Sie in dem verhängnißvollen 48ger Jahre errichtet, mit dem 53ger

Jahre schließen wolle aus dem Grunde, um nicht den Fall zu erleben: Ihr nobles Gewölbe in die Bude eines Trödlers umzuwandeln, der mit abgetragenen Purpurkleidern große Geschäfte macht; sintemalen grad in der Gegenwart, Purpurmäntel gesucht werden, um diese der emancipirten Kirche (als der Beschützerin der freyen Forschung und des freyen Worts) um die Schultern zu hängen in der Absicht zu erfahren: Ob sie vielleicht ein anderes Wort in Bereitschaft hat, als das ihres Herrn und Meisters, der dem Pilatus mit der Versicherung tröstete: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

Daher könnte auch der misanthropische Manes auf den Einfall gekommen seyn: Aus dem Munde der Lydia vor Thorschluß einiges zu erfahren, was auf sein altes Verhältniß zwischen Ihm und St. Augustin ein neues Licht werfen könnte. Denn der Streit zwischen dem alten und neuen Dualismus in der Anthropologie ist ja, wie bekannt, zum Tagsgespräche in der litterarischen Welt seit Jahr und Tag geworden.

Die Anhänger nähmlich des antiquen Dualismus behaupten: dieser hätte — wenigstens als christiani=

sirter — Alles für sich (Schrift Tradition und den gesunden Menschenverstand). Dagegen behaupten die Anhänger des neuen Dualismus — mitunter — grade das Gegentheil. Wir sagen: Mitunter, weil es unter ihnen auch solche gibt, die auf beyden Seiten Extreme erblicken.

Jene Alterthümler behaupten ferner: daß die Neuerer kein anderes Bollwerk besäßen als die manichäische Lehre von zwey Geistseelen (trotz dem, daß diese Lehre sowohl von St. Augustin als später vom Concil zu Vienne, als häretisch verworfen worden sey). Jene behaupten daher ferner: daß sich Niemand auf den großen Augustin berufen dürfe, als hätte dieser zwey Geistseelen im Manichäismus gefunden. Als ihren Gewährsmann führen sie sogar den Tübinger Professor und Doctor der evangel. Theologie, Ferd. Christian von Baur an.

Dieser Mann ist nun allerdings ein großer Kenner des christlichen Alterthums, wie dies seine zwey Werke über den Manichäismus und die Gnosis darthun. Mit der Kenntniß aber will die Erkenntniß, als Würdigung eines Systems, nicht immer gleichen

Schritt halten; daher heißt es auch nicht selten: daß irgend ein Gelehrter den Wald vor lauter Bäume nicht erkannt habe.

Uebrigens bleibt jene Berufung auf den exemplarischen Alterthumsforscher immer ein Einfall, wie jener des ungerechten Verwalters im Evangelium war; nur mit dem Unterschiede, daß dieser Verwalter seinen Einfall mit den Worten excusirte: „Graben kann ich nicht und zu Betteln schäme ich mich;“ die Verwalter aber des alten Dualismus sagen blos: „Graben kann ich nicht“ und den Nachsatz verschlucken sie, um sich die Schaamröthe zu ersparen. Der Doctor evangel. Theologie ist nähmlich ein warmer Anhänger des Monismus Hegels, der mit Recht der durchgeführte Aristoteles genannt wird.

Der große Schüler aber des großen Plato ist, wie sein Meister, über den Dualismus der antiquen Welt nicht hinaus gekommen (wie überhaupt keine Speculation über die Basis der religiösen Anschauung ihres Volkes hinausgekommen ist).

Was daher der Mythus auf griechischem Boden als Eros und Chaos zur Anbethung aufstellte; das

bezeichnete die Philosophie als Nous und Materie, d. h. als reine (stofflose) Form und reinen (formlosen) Stoff; und fand nun ihre Aufgabe in der Vermittlung der beyden Glieder jenes absoluten Gegensatzes von Lebendigen und Todten. Diese Versöhnung und Ausgleichung ist nun nach der Ansicht Vieler, dem Aristoteles besser gelungen, als seinem Lehrer Platon, und als dem spätern Plotin, dem Stifter der neuplatonischen Schule *). Der Mensch nähmlich war nach Aristoteles die lebendige Synthese von jener absoluten Antithese als Form und Stoff (εἶδος — ὕλη) und als Synthese ein neues drittes Seyn, als beseeltes oder lebendiges Individuum, dessen Leib (σωμα) das Stoffliche, oder Mögliche (potentia — δυναμις) — dessen Seele (ψυχη) das Wirksame (actualitas — ἐντελέχεια) genannt wurde.

Die Seele (wie sie — nach Aristoteles — in der Pflanze, im Thiere und im Menschen vorkömmt) bezeichnet er als erste Wirklichkeit des natürlichen Leibes, der, nur seiner Möglichkeit nach, ein lebendiger genannt

*) Siehe Lydia. Jahrgang 1851. S. 311.

wird. Die Seele des Menschen aber setzte er aus 2 Hauptheilen, aus dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen zusammen.

Durch dieses erst unterscheidet sich der Mensch vom Thiere. Es ist nähmlich das Geistige — Göttliche (der Nous). Dieser Denkgeist hat mit dem Leibe (von dem die wahrnehmende und begehrende Seele unzertrennlich ist) schlechthin nichts gemein. Er scheint dem Aristoteles nicht bloß trennbar von allen Seelenkräften (von denen die höhern immer die niedern voraussetzen); sondern sogar eine Seele anderer Art zu seyn, die sich von Außen her zur menschlichen Seele hinzugesellt, und sich von dieser (und dadurch von der Thier- und Pflanzenseele) unterscheidet, wie das Unsterbliche vom Sterblichen. Diesem Denkgeiste vindicirte er ein doppeltes Vermögen: Sowohl Geistiges als Sich selbst zu denken und zu erkennen, und dann das überlegende zwecksetzende Vermögen (Logos oder Nous im engeren practischen Sinne).

Wer sich nun frägt: Worin die Vollendung der aristotelischen Weltconstruction durch Hegel besteht; der kann aus der Vergleichung des antiquen Dualismus

mit dem neuen Monismus, leicht folgende Antwort geben. Vor allem nahm Hegel der formlosen Materie den Character der Absolutheit und Coaeternität, dadurch: daß er die Materie als Product der reinen Form (der logischen Idee) aufstellte, indem er diese umschlagen läßt in ihr grades Gegentheil zu dem Zwecke: um Anschauung zu werden, d. h. um von ihren Urgedanken (Kategorien) eine sinnliche Anschauung innerhalb der Welt zu gewinnen. Da aber diese nur eintreten kann durch ein Angeschautes und ein Ausschauendes, die sich zu einander verhalten wie das Objective zum Subjectiven, und daher auch als die zwey Formen der Anschauung bestehen; so können diese, als aus der Materie hervorgegangen nur unter der Voraussetzung gedacht werden: daß das Formprincip (die logische Idee) sich bey ihrem Umschlage ins Gegentheil (Materie) in dieses zugleich versenkt habe, um sich aus diesem abermal durch den Prozeß der Veräußerung und der Verinnerung (der Subjectivirung des Objectiven) als Realeinheit beyder Momente und hiemit als absolute Idee wieder zu gewinnen. Dadurch setzte sich ferner Hegel in den Stand: den Geist

des Menschen zwar als eine Seele höherer Art, nicht aber als eine von Außenher zur menschlichen Seele hinzugekommene aufzufassen.

Jener ist daher nur als ein höheres Moment in der Subjectivirung der objectiven Natur zu denken. Der Geist im Menschen ist nur die gesteigerte Thierseele desselben, die er mit den übrigen wenn auch im höhern Grade, gemein hat.

Dies sind die Unterschiede zwischen dem griechischen und germanischen Aristoteles.

Und wenn man vom erstern im gewissen Sinne mit Recht sagen kann: er habe in der Anthropologie die Resultate der innern Erfahrung für sich; so kann man anderseits vom Hegel behaupten: er habe unter Voraussetzung des relativen Dualismus die Consequenz für sich. Denn gibt es nur Ein Formprincip (die logische Idee); so muß demselben all und jede Form, und überdies mit dem Character der Göttlichkeit zuerkannt werden. Was aber nicht Form ist, sondern bloß die negative Bedingung derselben (wie die Materie) hat an jenem Character keinen Theil, und das ganze System des relativen Dualismus macht weni-

ger Anspruch auf den Pantheismus, als das des absoluten Dualismus.

Wer sich nun für seine Ansicht: daß im manichäischen Systeme zwey Geistseelen nicht zu finden seyen, auf einen Schüler Hegels beruft; der wird für sein Unternehmen schwerlich leer ausgehen. Derselbe Erfolg wird Jenen zu Theil werden, die für ihre Ansicht von zwey Geistseelen im Manichäismus an St. Augustin appelliren. Denn Augustin war in der Anthropologie entschiedener Dualist, weil er die neuplatonische Trichotomie von Geist Seele und Leib, im Sinne des Christenthums modificirt hatte, welches das Weltganze wohl als Werk des schöpfenden, aber nicht als Product des emanirenden Gottes lehrt. Doch davon später, jetzt haben wir in die Beurtheilung des Manichäismus von einem Monisten näher einzugehen.

Nachdem Doctor v. Baur im 2. Abschnitte seines Werkes die Weltschöpfung und im 3. Abschnitte die Erschaffung des ersten Menschen nach manich. Ansicht behandelt hat; bespricht er in dem letztern Abschnitte die Natur des Menschen nach ihren zwey

Bestandtheilen (S. 162—177) in folgenden Worten: „Die Elemente in der manichäischen Lehre von der Natur des Menschen lassen sich schwer auf einen dogmatischen Begriff und Ausdruck bringen. Zu dieser Schwierigkeit gehört vor allem der Lehrsatz von zwey Seelen, einer guten und bösen. Die Antworten auf die Fragen: Warum jener Satz als manich. Dogma behandelt wird — in welcher Verbindung ferner derselbe mit den Principien des ganzen Systems steht, — welcher Begriff endlich mit der bösen Seele neben der guten zu verbinden ist — fallen alle sehr unbefriedigend aus.

Und nun folgen die Belege aus alter und neuer Zeit bis auf die Herrn Gieseler und Wegner herab. Was sagt nun v. Baur als Zeitgenosse der Letztern? „Der manichäische Dualismus verträgt sich schon nicht mit der Idee von der Welteinheit; daher auch das Streben sich erklärt: das eine der beyden Principien dem andern wieder zu unterwerfen. Um so weniger läßt sich die Zweyheit der Seelen mit der Einheit des menschlichen Wesens und des Bewußtseyns zusammen denken, da die Einheit des indivi-

duellen Lebens am wenigsten einen Gegensatz der Principien zulassen zu können scheint. Daher ist auch die größte Vorsicht nothwendig bey der Aufstellung jenes Lehrsatzes, und vor allem wird die Frage nach der Quelle desselben ins Auge zu fassen seyn.“

In letzterer Beziehung bemerkt v. Baur, „wird immer noch Augustin als Gewährsmann angeführt, während die Andern entweder schweigen, oder nur von einer Zweyheit der Naturen und in Folge dieser von einer Verschiedenheit zweyer Richtungen in der Einen Seele sprechen. Es ist in jedem Falle dieselbe Seele, wenn diese auch ein fremdartiges Element (Natur) in sich aufgenommen hat. (Eine Stelle aus Titus v. Bostra wird als Beleg angeführt).

Augustin dagegen beruft sich nie auf ausdrückliche Stellen aus den Schriften des Manes und der Manichäer. Selbst in der Schrift de duabus animabus sucht man umsonst einen bestimmten dogmatischen Begriff. Denn dieser ist nicht aus der Form der Darstellung, sondern aus den Principien des Systems abzuleiten.“ — Diese Bemerkung läßt nun allerdings keine Einwendung zu; daß aber

dem scharfsinnigen Augustin diese Unterscheidung zwischen der Darstellungsform und den Principien entgangen seyn sollte, wer wird dies auf die bloße Aussage eines Monisten hinnehmen? *)

*) Augustin sagt folgendes in seiner Schrift contra Manich. c. 12—16. Duo animarum genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua Materia vel ex Nihilo ab eo factum sed ex ipsa ejus omnino substantia, pars quaedam processisse dicatur; alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertiuere credunt, credendumque commendant. Et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant, atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse commixta. Auch in seinen Retractationen kommt er darauf zu sprechen: Scripsi adhuc Presbyter contra Manichäos de duabus animabus, quarum dicunt unam, Dei partem esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condidit Deus, et quae sit coaeterna, et has ambas animas, unam bonam alteram malam in uno homine esse delirant. Istam scilicet malam, propriam carnis esse dicentes, quam et etera.

Doch hören wir den Kritiker weiter über die Principien des Manichäismus, deren er folgende aufzählt.

a) Die Menschenseele ist ein Theil der allgemeinen Weltseele.

b) Das Wesen jener Seele besteht darin: Sie ist ihrer Abkunft aus der göttlichen Substanz und ihrer Lichtmaterie bewußt (die Beweisstelle ist aus dem Schreiben des Manes an die Jungfrau Menoch genommen).

c) Die Materie hat sich im Menschen, zum menschlichen Leibe gestaltet, dieser aber ist Fleisch, in welchem die Begierde (Concupiscenz) als wirkendes Princip wohnt. (Die Belegstelle ist aus demselben Schreiben genommen, in dem es unter andern heißt: Radix omnium malorum concupiscentia est. — Caro adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est et Spiritus adversatur carni, quia filius animae est.) — Daraus zieht nun der Kritiker folgenden Schluß: „Also nicht von zwey Seelen, sondern vom Gegensatze zwischen Seele und Leib (Geist und Fleisch) spricht Manes. Das Wesen des Fleisches aber setzt Er in die

Begierde, d. h. in den sinnlichen Reitz der jeder einzelnen Sünde vorangeht, und daher das Formelle der Sünde genannt wird. Die böse Seele also ist die Concupiscenz, diese der böse Geist in der Materie. Sie ist auch ein selbstthätiges Princip, weil sie dem guten Principe in seiner Selbstständigkeit zur Seite steht." (Zum Beweise wird das Wort Augustins angeführt: Quam concupiscentiam non vitium bonae substantiae, sed malam vult esse substantiam).

Wir müssen einstweilen gestehen: daß wir auf einen andern Schluß aus den angeführten Principien gefaßt waren. Warum soll denn das andere (böse) Glied im Gegensatze, nicht den Nahmen Seele verdienen; wenn Es der böse Geist in der Materie, wenn Es sogar ein selbstständiges Princip genannt wird? Oder sollen wir etwa derley Ausdrücke abermal nur auf die Rechnung der Darstellungsform des Monisten bringen, der es in dieser Beziehung mit jenen Ausdrücken nicht so genau nimmt, wie er doch sollte, da es sich hier um einen Schluß aus Principien handelt. So scheint es, denn sogar die Selbstständig-

keit des bösen Geistes in der Materie ist nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen, weil jene nur der Reflex ist von der Selbstständigkeit der guten Seele, den der böse Geist der Nachbarschaft mit jenem zu verdanken hat.

Ist aber die gute Seele nur ein Theil der allgemeinen Weltseele; so ist von ihrer Selbstständigkeit nicht viel Aufhebens zu machen; denn sie kann eben so geläugnet werden, wie Luther das liberum arbitrium des menschlichen Geistes läugnete aus dem Grunde: weil Alles, was dem Menschen zugewendet, Gotte entzogen würde.

Dazu kömmt noch: daß die allgemeine Weltseele (als Urquell der guten Seelen) keineswegs die Universalität für sich in Anspruch nehmen darf. Denn nach manichäischer Grundansicht theilen sich zwey Urmächte in das Eine Universum. Und wenn auch Baur bemerkt: daß dieser Dualismus sich nicht verträgt mit der Idee von der Welteinheit (versteht sich wie diese in einem Monisten lebt); so verträgt sich jener Dualismus sehr wohl mit der manichäischen Idee von der Welt, die eben so das Product zweyer

Factoren war, wie die Welt des Aristoteles; nur mit dem Unterschiede: daß auf manichäischer Seite die Realprincipe eine ethische Signatur trugen. Es ist daher offenbar zu wenig gesagt, wenn Baur sagt: „die Materie habe sich im Menschen, zum Leibe gestaltet.“ Diese Gestaltung kömmt nur dem Principe der Materie zu, welches ursprünglich die böse Seele, die von gleicher Ewigkeit mit der guten ist.

Und wie es sich mit der Idee der Welteinheit, so verhält es sich auch mit der Idee der Einheit im Menschen. Wer diese nur als Einheit des individuellen Lebens denken kann, der weis sich freylich mit der Zweyheit der (sogenannten) Seelen nichts anzufangen; wenn er unter dem Geiste des Menschen etwas anderes, als die gesteigerte Psyche (als gesteigerte Individualität des Naturlebens) denken soll. Diesem aber fällt eben so das Individuum wie dem Geiste die Persönlichkeit anheim, welche Beyde zusammen das Wesen des Menschen constituiren. Unter dieser Voraussetzung darf es uns jetzt nicht befremden, wenn der Kritiker auf den Schluß aus den manichäischen Principien, diese Hauptfrage folgen läßt: Inwifern

die Concupiscenz eine Eigenschaft der Materie sey? d. h. Ob jene ausschließlich nur in die Materie (und den Leib) zu setzen sey, oder — Ob von der Begierde auch die gute Seele berührt werde. — In der Beantwortung derselben findet der Kritiker abermal nichts als Schwankendes. Wie so?

„Unter der Voraussetzung der Zweyheit glaubt man anfangs der guten Seele nur das Gute, und der bösen nur das Böse zuschreiben zu können; allein sehr bald sieht man sich wieder genöthigt: auch in der guten Seele, eine Neigung zum Bösen anzunehmen, um nähmlich bey der Sünde, die Einheit des Subjectes nicht aufgeben zu müssen; wodurch aber zugleich wieder der Gegensatz der beyden Seelen (einer guten und bösen) vernichtet wird.“ (Zum Belege dient eine Stelle aus Mosheim).

Was hat nun unser Monist gethan: den alten Schwankungen ein Ende zu machen? Er sagt: „Vor allem ist hier zu beachten: daß Manes die gute Lichtseele zwar ihrem innern Wesen nach, für gut, aber nicht für unwandelbar gut hält, weil Er sie durch den Sinnenreitz afficirt werden läßt. Mitgetheilt

aber wird der Seele dieser Reitz durch Vermittlung des materiellen Leibes, zu dessen Wesen ursprünglich die Concupiscenz gehört.“ Die Concupiscenz wäre also nur insofern eine Eigenschaft der Materie, als sie zum Wesen des Leibes gehört. Richtiger wäre es: die Concupisanz als Offenbarung des Wesens im Leibe aufzufassen, das mit dem Wesen (mit dem Principe) der Materie identisch gedacht werden muß.

Da aber, nach der Bemerkung Baurs, diese Ansicht nicht unter die ungewöhnlichen gehört (die man also haben kann, ohne Manichäer zu seyn); so geht er nun auf eine neue Frage über: „Worin besteht das Eigenthümliche des manich. Systems?“ Die Antwort lautet: „Unstreitig ist dies in dem Satze ausgesprochen: Concupiscentia non est vitium substantiae bonae, sed est mala substantia. Allein dieser Satz kann doch nur im bedingten Sinne genommen werden, und in diesem Falle will er nur so viel sagen: daß das in der Materie Wohnende zur Concupiscenz erst werde, wenn Es in die Seele — von dieser selbst aufgenommen wird. Und diese Modification gesteht auch

das System zu; und doch will Es wieder: daß die Concupiscenz die böse Substanz sey."

Wir können nicht umhin, hier schon die Leser auf einen Hocuspocus in Baurs Raisonnement aufmerksam zu machen. Es ist nicht wahr: daß der Manichäer in die Ansicht eingehen werde: das der Materie Inwohnende (die Concupiscenz) werde erst zur Concupiscenz, durch die Aufnahme in die Seele.

In welche Seele müssen wir fragen, denn der Manichäer ist kein Monist d. h. kein hegelischer Dualist; wohl aber, wie bereits gesagt, ein absoluter Dualist.

In die böse Seele aber kann die Begierde gar nicht aufgenommen werden, denn der böse Geist in der Materie ist ja schon die Concupiscenz. Die aber ist für die böse Seele noch keine Sünde im eigentlichen Sinne, wohl aber eine Naturnothwendigkeit.

Der Ausdruck Sünde (als malum morale) kömmt ihr bloß in demselben Sinne zu, in welchem man reissende Thiere, böse Thiere nennt, in denen sich das Princip des gesammten Naturlebens in dieser feindseligen Weise gegen andere Thiere offenbart. Und da die Begierlichkeit als solche eine Offenbarung der leben-

digen Materie; so ist auch auf diese (als Substanz) die Concupisanz zurückzuführen. Daß aber die Materie kein Todtes seyn kann, erhellt schon daraus: weil sie sich zum Fleische und in diesem zur Begierde ausgestaltet.

Zur Sünde aber im wahren Sinne wird die Begierde erst in der guten Seele, wenn diese nähmlich die Begierde eben so in sich, wie sich selber in sie eingehen läßt.

Der Widerspruch also, den der Kritiker zwischen den zwey Gliedern des obigen Satzes erblickt, liegt allein in seiner monistischen Grundanschauung, die den Inhalt jenes Satzes in den Satz umstellt: Concupisentia est vitium et non est vitium substantiae.

Unter dieser Voraussetzung darf man sich nicht wundern, wenn der Kritiker uns abermal mit einer Frage heimsucht, nähmlich: Woher soll nun die Ausgleichung beyder Sätze kommen? Seine Antwort lautet: „Auf demselben Wege, auf dem sich der Begriff vom positiven Bösen mit dem Begriffe vom Guten ausgleichen läßt. — Diese Antwort springt aber

alsbald in eine zweyte Frage über: Wie das manichäische System zum Begriff des positiv Bösen komme? Und die Antwort hierauf lautet: „Das System will das Böse in seiner tiefern Wurzel erfassen, deßhalb gilt ihm das Böse als selbstthätiges Princip. Bey dem ethisch Bösen aber findet dieses Princip vorzüglich Statt. Jenes ist nähmlich eine ethische That des microcosmischen Menschen, in welchem, nach manichäischer Voraussetzung, zwey Principe vereinigt sind. Der Gegensatz von Gut und Böse (wie sich dieser im Bewußtseyn des Menschen ausspricht) soll also auf seine letzte Wurzel reducirt werden."

Nach dieser Aeußerung hängt also der Begriff von positiv Bösen mit dem Begriffe von einem selbstthätigen Principe zusammen; ist aber aus diesem allein schon der manichäische Gegensatz von Gut und Böse zu begreifen? So scheint es, denn die Fortsetzung lautet: „Ein der guten Seele fremdartiges Element, muß sich in sie eindrängen, dieses aber ist der materielle Leib, mit seinem Sinnesreitze, in welchem der Grund und der Anlaß zu jeder Sünde liegt."

Diese Aussage stimmt nun allerdings mit den Prin-

cipien, wie diese Baur oben aufgestellt hat, zusammen; aber diese Aufstellung ist keine vollendete im manichäischen Sinne, da sie unterlassen hat: den materiellen Leib mit seinem Sinnesreitze, als Werk des zweyten Lebensprincipes zu bestimmen, wodurch der Leib erst zum fremdartigen Elemente für die gute Seele des Menschen wird. Wiewohl nun unser Monist auf eigene Faust das sittlich Böse auf seine tiefere Wurzel reducirt hat; so stößt ihm doch wieder ein Bedenken auf, welches ihm die Frage auf die Zunge legt: „Woher aber die Befleckung der Seele bey ihrer entgegengesetzten, d. h. guten Natur?“

Er gibt sich nun selber zur Antwort: „Dies scheint eine *Sebstthätigkeit* der *Materie* vorauszusetzen, bey welcher die Seele sich *leidend* verhalten muß; dies aber ist offenbar eine *Schwäche*, und wie kömmt nun die gute Seele zu dieser?“ — Wir haben hier schon wieder eine Frage, aber auch mit einer Antwort, die Uns nicht mehr mit dem Worte: *Es scheint*, abspeiset; sondern kategorisch lautet: „der Grund von dieser Schwäche ist *außer* der Seele, als einer *göttlichen*, zu suchen; denn die Schwäche als ein Negatives, muß

einen positiven Grund haben, der weder in der Seele, noch in ihrem Urquell liegt, wohl aber auf ein absolut böses Princip zurückgeführt werden muß.“ — Damit aber die Leser ja nicht auf den Einfall kommen: der moderne Monist sey in der Beleuchtung des Manichäismus, selber gegen seinen Willen Dualist geworden; so setzt Er alsbald hinzu. „Es ist daher nicht anders, als ob der Mensch eine doppelte Seele hätte und als ob der Materie eine dämonische Gewalt inwohnte.“ d. h. mit andern Worten: Es scheint dem Menschen nur so, als ob er zwey Seelen hätte, eine gute und eine böse; es ist dem aber nicht so in der Wirklichkeit und Wahrheit. Es ist nichts als eine bloße Vorstellung, wie sie dem Menschen eigen ist, der noch auf der niedern Erkenntnißstufe (der Vorstellung nähmlich) steht. Dieselbe Stufe ist es überhaupt, auf welcher der Mensch den Mythus erzeugt, wie z. B. den altpersischen von Ormuzd und Ahrimann.

Die Leser werden nun freylich fragen: Wo bleibt denn der dogmatische Begriff, auf dem der Kritiker, vom Anfang an, Jagd gemacht hat?

Ferner: Ob eine sogenannt genetische Betrachtung des manichäischen Systems — d. h. eine Untersuchung: unter was für Bedingungen des Seelenlebens sich eine solche Weltansicht im Menschen gestalte — im ursprünglichen Plane des Alterthumsforschers gelegen sey?

Indirecte wohl! wie er denn alsbald gesteht: „daß eine bloße Vorstellung sich zu keinem dogmatischen Begriffe erheben lasse."

Und warum denn nicht?

„Wie sich der Begriff eines absolut bösen Princips zur Idee der Gottheit; so verhält sich auch die Selbstständigkeit der bösen Seele im materiellen Leibe zur guten Seele. Und wie jenes zum passiven Organe der Gottheit herabgesetzt werden muß; so auch die böse Seele zum Reitze und Anlasse für die gute Seele. Die Selbstständigkeit und der Widerstand in der bösen Seele aber hat seinen Grund nur in einer Richtung und Neigung der guten Seele. Der Ursprung des Bösen liegt daher auch im manichäischen Systeme (genetisch betrachtet) in dem unerklärlichen Bande, das Leib und Seele verbindet; aber eben deßhalb einen Anknüpfungspunkt in

der Seele voraussetzt, in welchem die Materie zur Sinnlichkeit und diese zur Sünde sich gestaltet. Die böse Seele hat daher auch nur eine bildliche Bedeutung, als Ausdruck des tief ethischen Geistes. Es scheint bloß: daß die Eine Seele gleichsam in zwey Subjecte getheilt sey; immer aber ist es in der That bloß der Gegensatz des Geistes und des Fleisches. Für den paulinischen Ausdruck Fleisch setzte aber Manes die Concupiscenz, welche nur auf dem Puncte entspringen kann, wo Geist und Materie sich berühren und wo mitten im Gegensatze ein Mittleres sich bildet, worin sich Beyde befreunden, indem der Geist sich öffnet dem Einfluße der Materie. Diese dagegen vom Geiste eine selbstthätige Wirksamkeit sich aneignet, als Spiritus concupiscentiae. Wegen diesem mittlern Etwas haben Andere unter den Gnostikern das Dualistische im Menschen trichotomisch (durch Geist, Seele und Materie) ausgedrückt."

Merkwürdig ist noch folgende Aeußerung Baurs S. 177. »Die böse Seele neben der guten können die Manichäer schon deßwegen nur uneigentlich genommen haben; da ja ohnehin im manich. Sy-

steme die Psyche schlechthin im Gegensatze zur Hyle steht.« —

Diese Aeußerung ist um so merkwürdiger, da sie aus dem Munde eines Forschers im religiösen Gebiethe des Alterthums kommt, der über den Mythus ein Werk in zwey Bänden geschrieben hat und daher wohl wissen könnte: daß sich der ethische Dualismus der Manichäer keineswegs auf den ontologischen Dualismus der Hellenen von Form und Materie (Lebendigen und Todten) zurückführen läßt.

Wie dieser in seiner philosophischen Fassung zu seiner Voraussetzung den Mythus von Erôs und Chaos; so hatte der ethische Dualismus den Mythus von Ormuzd und Ahrimann zu seiner Voraussetzung. Und wenn der Mann, der es unternahm: die bunte Vorstellung des Mythus — in den reinen Begriff zu übertragen, nicht so glücklich war in diesem Geschäfte wie der griechische Denkgeist; so darf dabey nicht vergessen werden: daß die Hindernisse grade in dem ethischen Gebiethe als solchem liegen.

Gutes und Böses im sittlichen Sinne sind Erscheinungen in der persönlichen Sphäre der Menschen-

welt. Und wenn nun der Denkgeist nicht im Stande ist: Beyde Erscheinungen auf Gott, als den Ur-Quell aller Causalität, zurückzuführen, ohne dessen Heiligkeit zu nahe zu treten; so ist er zugleich genöthigt: für jede der beyden Erscheinungen, ein persönliches Princip aufzustellen. Die sogenannte Personification (Hypostasirung) kann also in diesem Gebiethe für den Uebersetzer des Mythus aus der untern Stufe der Vorstellung in die höhere des Begriffs, nicht ausbleiben.

Wie nun der Denkgeist im Menschen zu jener Unfähigkeit komme? das zu untersuchen, ist — wie die Entstehung des Heidenthums überhaupt — eine Aufgabe des Religionsphilosophen, nicht aber die des mythologischen Forschers. Ist dieser zugleich Jener, so wird es ihm um so leichter gelingen: den dogmatischen Begriff von einer heidnischen Religionslehre zu gewinnen; da jener Begriff doch nichts anderes seyn kann, als der blanke Kern, welchen das höhere Denken aus der phantastischen Verhüllung zu Tage gefördert hat — wobey übrigens ganz davon abzusehen ist: Ob jener Kern, vom Wurme des Widerspruches angefressen sey oder nicht (sey dieser nun einer mit den

Gesetzen des Denkgeistes als solchen, oder mit den Lehren einer positiven Offenbarung, oder endlich mit beyden zugleich); auch diese Frage zu beantworten, ist gar keine Aufgabe des Mythologen als solchen.

Baur ist also in einem großen Irrthume, wenn er meinet: das böse Princip im Parsismus werde von der manichäischen Deutung eben so zum passiven Organe herabgesetzt, wie das Chaos des griechischen Mythus von der speculativen Auslegung.

Was aber von dem Principe, das gilt auch von dem Producte seiner Emanation, von der bösen Seele. Diese ist so selbstthätig und selbstständig, als es immer ein Kind der Emanation seyn kann; und ihr Widerstreit gegen die gute Seele, ist nichts weniger als eine ursprüngliche Richtung und Neigung der guten Seele. In dieser stellt sich allerdings auch eine Richtung und Neigung ein; aber nicht früher, als sie von der andern Seele eine Einwirkung erlebt, und diese durch ihre Rückwirkung zum Eindrucke umgeprägt hat. Jene Einwirkung aber ist eine beabsichtigte vom Principe, unter dem die böse Seele steht, und in dieser das Wirksame eben so ist, wie das gute Princip

(Gott) in der guten Seele. — Es wirft übrigens kein gutes Licht auf einen Anhänger des Monismus (der sich doch des absoluten Wissens rühmt) wenn jener von einem unerklärlichen Bande zwischen Leib und Seele im Menschen spricht. Dieses findet ja seine Erklärung ungesucht in der Natur des Menschen als einem Vereinwesen von den absoluten Principien des Universums. Wenn aber dieses Band einen Anknüpfungspunct in der bösen Seele abermal voraussetzen sollte (in welchem erst die Materie zur Sinnlichkeit, und diese zur Sünde sich steigerte); so wäre jenes Band eben kein unerklärliches mehr; wohl aber würde diese Steigerung des Todten zum Lebendigen an die Stelle jener Unerklärlichkeit treten. Der absolute Dualismus in der griechischen Philosophie wußte sich diese Steigerung recht gut zu erklären, und nicht minder der halbabsolute Dualismus bey Hegel. Hier wie dort aber ist es immer dasselbe Form- oder Lebensprincip, das mit sich selber in den Gegensatz und in Conflict tritt, aber auf zwey verschiedenen Stufen seiner Steigerung. Da läßt sich auch noch von einem Mittlern reden, in welchem der (seelische) Leib und die (geistige) Seele sich die

Hand reichen, weil das Lebensprincip auf der höhern Stufe seiner Ausbildung, sein selbstthätiges Wirken auf den Träger der niedern Stufe, magnetisch überströmen läßt.

Die Auslegungsweisen aber von Seite dieser beyden Dualismen, sind keineswegs die einzigen, am wenigsten in der Zeit, in welcher die atomistische Physik, der dynamischen hat Platz machen müssen, in welcher die Materie nicht mehr als reales Princip, sondern als Product zweyer Kräfte gedacht wird; mögen diese nun als selbstständige, oder als gebundene von einer Substanz (die in ihnen ihre ursprüngliche Offenbarung besitzt) aufgefaßt werden. Solch eine Zeit kann ohne Umstand von zwey Lebensprincipen (nicht von Einem) im Menschen sprechen, im Gegensatze zum Hylozoismus der aus den Kräften des Stoffes, jede andere Kraft (selbst die rationelle und spontane) durch Steigerung gewinnen will.

Jener Dualismus aber würde der Concupiscenz, ihren Ursprung nie in dem Puncte anweisen, wo die Materie und der Geist (nach Baur) sich berühren.

Denn die Concupisanz gehört nicht der Materie, wohl aber dem dynamischen Principe derselben, wenn

dieses, den Stoff bereits zur sinnbegabten Leiblichkeit gesteigert hat. In der Concupiscenz strebt dieses Princip zur Begattung, in deren Producten Es sich als Gattungswesen erhält, wie Es in der Nutrition sich als Individualität erhält. Das Princip der Materie ist also insofern selbstthätig, als Es selbstständig ist, und der Dualist ist gar nicht genöthigt: dem materiellen Leibe seine Selbstthätigkeit vom Geiste herauszuborgen.

Und wenn auch St. Augustin, auf den wir nun mit Herrn v. Baur übergehen müssen, kein Dynamist in der Physik war; Dualist war er doch und dies sogar im christlichen Sinne, insofern er sich zur Creatürlichkeit der beyden Lebensprincipe im Menschen bekannte.

Er unterschied nähmlich im Menschen eine Leibes- und eine Geistesseele unter den Ausdrücken: anima et mens, und behauptete von jener: daß der Mensch sie mit den Thieren gemein habe; diese aber nicht, weil der Mensch durch sie allein, sich über die Thiere erhebe.

Er nannte die mens auch spiritus im engern und eigentlichen Sinne des Wortes, weil er unter dem

allgemeinen und uneigentlichen Sinne alles Unsichtbare als Negation des Sinnfälligen, befaßte. Non datur mens sine spiritu, lesen wir, sed datur spiritus sine mente. Und dieser vernunftlose Spiritus war eben die thierische Seele, deren Function er in die Belebung der Materie des Körpers verlegte *). Augustin faßte demnach den Menschen: trichotomisch mit den Neuplatonikern auf, nur mit dem Unterschiede: daß er die Materie im Weltganzen sich nicht als Schlacke aus der Emanation des überweltlichen absoluten Geistes vorstellte, wohl aber als Werk der schöpferischen Macht des außerweltlichen Gottes. Quamvis enim Mens humana non sit ejus Naturae, cujus est Deus, immago tamen naturae Ejus quaerenda est in nobis quo etiam natura nostra nil habet melius. De Trinitate XIV. 8.

Aus dieser wesentlichen Verschiedenheit der Ansichten in der Anthropologie zwischen Augustin und Baur erklärt sich leicht das Urtheil des Letztern über

*) Unsere Belegstellen aus St. Augustin sind in der ersten Beylage am Ende zu finden.

die Beurtheilung des Manichäismus von Seite des Kirchenvaters. Baur findet sogar in dem Umstande: daß Augustin die zwey Seelen im Manichäismus, duas mentes nennt, einen Beleg nicht bloß für die frühere Ansicht: daß unter der bösen Seele (Spiritus concupisantiae) nur eine Richtung oder Neigung der guten Seele zu verstehen sey; sondern auch für die neue: daß die beyden mentes zwey entgegengesetzte Richtungen im Menschen bedeuten, in Folge des Conflictes zwischen Geist und Fleisch, der aber bey Augustin seinen Grund darin habe: daß das Fleisch (Leib) — der bösen Substanz im manichäischen Sinne zugehöre. (Hat es doch fast den Anschein, als ob Herr v. Baur den Menschen aus lauter Richtungen zusammensetzen wollte, ohne einen Spiritus rector. Denn der Mensch, als Vereinwesen von Geist und Natur, kann dieser Rector nur seyn, entweder als persönlicher Geist oder als natürliches Individuum).

Er behauptet sogar: daß Augustin in seiner Schrift de duabus animabus, einen Begriff voraussetze, den die Manichäer nicht hatten; wenigstens nicht in der Form, in welcher ihn Augustin in der Polemik gebrauchte.

Und wahrlich! diese Polemik wäre sehr zu tadeln, wenn der letzte Vorwurf Baurs gegen Augustin begründet werden könnte: daß Augustin in der Lehre von der Natur des Menschen und der Sünde sogar mit der manichäischen Lehre, Sympathien verrathe. Es würde hier die paulinische Rüge ihre Anwendung finden: In quo tu alios judicas, ipse judicaberis.

Es ist freylich nicht zu läugnen: daß Augustin im Streite mit den Manichäern, Consequenzen aus ihren Grundlehren zog, die sie nicht eingestanden; aber daraus folgt noch keineswegs die Unrichtigkeit derselben. So nannte er die beyden Seelen animas rationales, d. h. er vindicirte beyden die geistige Natur im engeren Sinne des Wortes, und mit jener den Vernunft= und Verstandesgebrauch. Er bewies dies aus den überlegten Reden, die das böse Princip gehalten hatte nach Angabe der Manichäer. Und wenn es sich auch mit diesen Reden nicht besser verhält, als mit den Reden, welche die antiquen Historiker ihren Feldherrn und Consuln in den Mund legen; der Umstand: daß die Vorträge nicht in der That gehalten worden, macht den Feldherrn selber so wenig zu einer

bloßen Fiction, als er die beyden Principe der Manichäer um die Intelligenz bringt.

Er nannte ferner die absoluten Principe der beyden Seelen im Menschen, Götter, was die Manichäer in Abrede stellten, weil sie das böse Princip nur mit dem Worte Dämon bezeichneten, den Nahmen Gott aber nur für das gute Princip reservirten. Augustin gestand ihnen auch zu: daß sie in verbo nur Einen Gott lehrten, nicht aber in re. Warum sollte aber einem absoluten Principe das Prädikat der Göttlichkeit nicht zukommen, wenn ihm die Persönlichkeit, die Zwecksetzung und die Wahl der Mittel nicht abgesprochen werden kann?

Der böse Vernunft- und Verstandesgebrauch hat noch kein Wesen aus der Categorie der Rationalität in die der Thierheit versetzt.

Es ist ferner auch nicht zu läugnen: daß Augustin in seiner Polemik, die doppelte Götterwirthschaft im Universum dazu benützte, um die Secte zu nöthigen: Entweder keinen, oder nur Einen Gott aufzustellen, entweder zum Atheismus oder zum Monotheismus sich zu bekennen; aber —

wo ist der Beweis dafür: daß Er sich unlauterer Mittel zu Erreichung jenes Zweckes bedient habe, d. h. einer Consequenzmacherey, die sich nie aus den Principien des manichäischen Systems, wohl aber aus seiner neuplatonischen Weltansicht ergeben habe?

Es ist höchst ehrenrührig anzunehmen: Augustin habe nur deßhalb im Manichäismus zwey Geistseelen gefunden, weil er selber neuplatonischer Dualist gewesen. Was hat denn die augustinische Leibesseele (anima) und der Geist im Menschen (mens) mit den zwey Geistseelen des Manichäismus zu schaffen?

Gewiß nicht mehr und nicht weniger, als der paulinische Gegensatz und Streit zwischen Fleisch und Geist; den aber Baur ohne Anstand auf die beyden Seelen des Manichäismus überträgt. Standen denn diese nicht unter der Kategorie der Absolutheit, als Kinder der Emanation zweyer Lebensprincipe von gleicher Ewigkeit; während die Seele und der Geist des Menschen von Augustin, als Creaturen, als durch Gottes Allmacht aus dem Nichtseyn ins Daseyn gesetzte Wesen, aufgefaßt wurden?

Jene Annahme ist ehrenrührig, weil sie nur gemacht

werden kann unter der Voraussetzung: daß Augustin entweder ein von Leidenschaft gegen anders Denkende geblendeter oder ein Mann von beschränkten Geistesgaben gewesen sey.

Derley Inzichten aber Andern nachzubethen: dazu sollten sich jene wenigstens Zeit lassen, die als Leuchtthürme auf dem Festlande katholischer Orthodoxie gelten wollen. Daß diese aber Nachbeter sind, der Beweis hievon liegt in den Worten eines anonymen und doch weltbekannten Wortführers derselben. Sie lauten: „Nach der Lehre der Manichäer war die böse Seele (böses Princip) nichts anders, als die substanziirte Concupisanz, die ewige — lebendige und begehrende — Hyle (**August. de Haere. c. 46.** und **August. contra Faust. I. 20.**) und unsere Gegner mögen beweisen: daß diese Hyle einen größern Anspruch auf Geistigkeit machte, als die Günth. Natursubstanz (Sinnenseele).“ — Das ist aber nicht erst zu beweisen, da es schon erwiesen ist, weil August. das **secundum genus animarum** ein **coaeternes** mit dem **primum genus**, nennt. Ist aber die Hyle (Materie) von Ewigkeit her lebendig und begehrend; so ist sie

als solche, d. h. durch sich oder schlechthin lebendig, d. h. sie ist ein absolutes Lebensprincip — Substanz (natura nach Augustin), deren Offenbarung die Leiblichkeit sammt ihrer Eigenschaft (Concupiscenz) ist; mit andern Worten: die Concupiscenz hat ihren letzten Grund in jener Substanz. —

Was nun die angeführten Schriften Augustins betrifft, so können die Stellen in beyden, mit den Stellen seiner Schrift de duabus animabus um so weniger in Widerspruch stehen, weil sie zugleich in seiner Retraction stehen, wie schon Oben gezeigt worden. Mit dieser Bemerkung aber wollen wir dem Anonymus gar nicht seine große Bekanntschaft mit St. Augustin in Zweifel ziehen. Er war ja so großmüthig seinen Gegnern eine Auswahl von Stellen vorzulegen, „die diesen einen bessern Dienst erwiesen haben würden, wenn sie dieselben gekannt hätten.“

Unter jenen steht Oben an 1) die Stelle, in welcher Augustin den „Intellectus unter die Güter des bösen Princips zählt; wo aber dieser, da ist auch die **Ratio**, mithin ihr Träger oder Subject auch eine anima rationalis.“ — Diese Großmuth aber hat ihre Gränze,

und daher läßt sich der Anonyme alsbald herbey zu zeigen: daß Augustin keineswegs habe die Nachricht geben wollen: die Manichäer hätten ein böses intelligentes Princip gelehrt. Augustin wollte ihnen nur (mittelst Schluß aus ihren Fabeln) anschaulich machen, den Widerspruch in ihrer Annahme eines bösen Princips, etwa in folgender Weise: „Hat der Fürst der Finsterniß gepredigt; so hat er Verstand gehabt. Dieser aber ist ein Gut (Bonum); folglich ist das böse Princip nicht g a n z böse. Die Manichäer aber (setzt die Großmuth hinzu) haben jenen Schluß (aus der Predigt des Fürsten) n i c h t gezogen, folglich auch k e i n intelligentes (rationelles) böses Princip geglaubt, oder zu glauben aufgestellt." — Wir aber müssen Ihr bemerken: Augustin spricht (in der Schrift de duabus animabus) ganz bestimmt von dieser Aufstellung, und er — als vormaliger Catechumene des manichäischen Glaubens — verdient unsern Glauben.

Uebrigens tritt hier derselbe Fall ein, wie bey der Lehre von zwey Göttern, die Augustin der Sekte mit Recht vorwarf; diese aber ihm darin widersprach.

Dieses Nichteingestehen hebt aber so wenig ihren Fehlgriff, als das Recht Augustins auf. Es ist überdies klar: daß Augustin, wenn er in dem bösen Principe ein Gut nachwies, dies nur in der Absicht that, um die Manichäer dadurch auf den Gedanken zu bringen: daß das böse Princip kein absolutes seyn könne, daß Es aber als ein relatives, gut aus der Hand Gottes hervorgegangen, und erst nachher durch sich selber, ein böses geworden sey. Daß aber dieser Kunstgriff: von den Gütern, die in der Bethätigung des Princips liegen, auf die Qualität desselben zurückzuschließen, bey Anhänger des absoluten und ethischen Dualismus — von keiner Ergiebigkeit seyn konnte; liegt schon in dem Umstande: daß jedes Princip in seiner Bethätigung, sich selbst verwirklicht. Diese Wirklichkeit aber steht immer höher, als die bloße Möglichkeit, die in der Substanz vor aller Thätigkeit liegt.

2) Die Stelle, in welcher weder das böse noch das gute Princip, als ein rein geistiges gelehrt wird. Unter dieser Voraussetzung sollen nun auch die Manichäer nicht zwey Geistseelen im Menschen gelehrt haben.

Hier ist offenbar zu Viel und deßhalb zu Wenig bewiesen. Ist doch der Mensch ebenfalls kein reiner Geist; wer wird ihm aber deßhalb das Geistwesen absprechen? Die zwey Principe aber theilten sich (im Manichäismus) in das ganze — sichtbare und unsichtbare — Universum. Jedem von Beyden kam sogar in der Welt der Elemente, das Sichtbare wie das Unsichtbare zu; wie hätten sie also als reine Geistwesen vorgestellt werden können? — Dazu kömmt noch: daß Augustin das Wort Geist im weitesten (allgemeinen) Sinne als Negation der Sichtbarkeit nahm, daher auch die Substanz der sinnfälligen Dinge als eine geistige (wenn auch im uneigentlichen Sinne) bezeichnen konnte.

3) Die Stelle, welcher die Freyheit des Willens jeder manichäischen Seele abspricht. Mit der Freyheit aber (so lautet hier der Schluß) fehlt der Geistseele ein wesentliches Merkmal. — Es darf uns aber nicht befremden, wenn Anonymus als Scholastiker vom reinsten Wasser übersieht: Wie schlecht die Freyheit des Willens in jedem System der Emanation bestellt ist. Das Einzelwesen selbst in der Geistigen Sphäre der

emanirten Welt, steht unter demselben Gesetze wie die Individuen in den Naturreichen, d. h. unter dem der Nothwendigkeit. Sie sind schlechtweg determinirt von der Substanz, die in ihnen zum bestimmten Daseyn vorgedrungen ist; seys nun: daß jene entweder als eine gedacht wird, die bereits ihre reale Einheit in allen Reihen der Individuen verloren hat, oder als eine vorgestellt wird, die jene Einheit über den Reihen noch erhalten hat.

4) Die Stelle, in der Augustin zeigt: „daß nach manichäischer Ansicht, selbst in Bäumen ein Partikel des guten Princips, gefangen gehalten werde vom bösen Principe.“ Aber, wird hinzugesetzt, Augustin hat nicht gezeigt: daß zugleich eine Vermischung und Verbindung zweyer Vernunftseelen oder vernünftiger Principe Statt gefunden habe. — Wahrlich! hätte Augustin voraus sehen können: daß es nach einem Jahrtausende, unter dem philosophischen Volke der Deutschen, solch einen Michel Hebes geben könne; er würde den Pleonasmus nicht gescheut haben: daß zwischen dem Kerkermeister und dem Kerkerbewohner, doch eine Art Verbindung, wenn auch keine freundschaftliche, Statt

finde, und daß die beyden Principe eben nur als in Partikeln (Seelen der Pflanzen) vorhanden vorzustellen seyen.

Die Pflanzenseelen führen uns zum Ueberfluße auch die Stelle Augustins ins Gedächtniß, in der Er den Thieren ein Lebensprincip (als Sinnenseele — anima sensitiva) zukommen läßt, und hievon selbst die Fliege nicht ausnimmt. Wenn nun die Anhänger des neuern Dualismus, den Schluß zurück (von der Fliege auf den Menschen) machen, und sagen: Augustin müsse auch für den menschlichen Leib dasselbe Princip angenommen haben, da wird ihnen nur mit der Exclamation geantwortet: Der Mensch eine Fliege!

Ein Sprichwort sagt: in der Noth fresse der Teufel sogar Fliegen. Wirklich! die Noth der Orthodoxen muß groß seyn, wenn sie das Wort: Dieselbe (sensitive Seele) auf die Folterbank legen, um das Geständniß zu erpressen: der Mensch sey eine Fliege!

Haben denn diese Herrn noch nichts gehört von der Verschiedenheit eines Fliegen- und eines Menschen-Auges? Die Seele, die dieses Auge herausgebildet, hat

dieselbe Function wie in jenem Auge; und doch findet zwischen beyden Gesichtsorganen kein wesentlicher (qualitativer) sondern nur ein gradueller (quantitativer) Unterschied statt, der aus einem und demselben plastischen Principe (der Natursubstanz) erklärt werden kann und muß. Wäre Augustin allwissend gewesen, fürwahr er würde auch hier das Wort: egyptischer Stier (Apis) dem bekannten vorgezogen haben. Zum Ueberfluße wird noch eine Stelle aus Titus von Bostra (der auch über den Manichäismus geschrieben, und nicht für die zwey Geistseelen einsteht) angeführt: „die Manichäer hütheten sich wohl, dem bösen Principe, Vernunft und Erkenntniß zuzuschreiben. Cognitio enim Boni, testimonium est Naturae non malae; nequitia vero, libera a ratione, similis est Phrenetico, qui nescit, quod facit. „Auch in diesem Beweise für die Irrationalität der bösen Seele und ihres Princips liegt ein Nimium.

Hat sich Titus etwa auch gehütet: Gott eine Erkenntniß des Guten und Bösen zuzuschreiben, weil Gott in diesem Falle ebenfalls nicht ganz gut wäre?

Wo bleibt hier der Unterschied zwischen Erkennen

und Anerkennen. Mußte das böse Princip nicht eine Erkenntniß vom guten Principe haben, um dieses zu bekämpfen? Und war mit jener etwa keine Erkenntniß des Guten gegeben, wie mit der Selbsterkenntniß des bösen Princips eine Erkenntniß des Bösen?

Oder kann die Selbsterkenntniß von einem absoluten Principe ausgeschlossen gedacht werden? Nie schlechtweg (absolut), weil jene, wenn sie nicht in das Ansichseyn (in das Centrum) des Princips fällt, doch um so gewisser in die Peripherie (in das Fürsichseyn) fallen muß. So wird z. B. im monistischen Systeme, Gott als das Absolute, erst in der Welt und zwar im Menschengeiste ein selbstbewußter.

Die Endabsicht aber von dieser großmüthigen Mittheilung dieser Blumenlese aus Augustin, welche den neuen Dualismus hätte auf die Beine bringen können, ist das grade Gegentheil hievon, nähmlich: ihm ein Bein unterzuschlagen, und ihm dann von Unten hinauf zu rädern.

Es ist vergebliche Mühe, heißt es, aus St. Augustin zu beweisen: die Manichäer hätten die Existenz zweyer geistigen Principe in der Welt überhaupt, und

die Existenz zweyer Geistseelen im Menschen insbesondere, gelehrt. Das Bollwerk — zum Schutze des neuern Dualismus aus augustinischen Baumaterialien aufgeführt — ist in sich zusammengestürzt, und es bleibt seinen Vertheidigern nichts übrig als die fixe Idee von zwey Geistseelen. Denn, so lautet der Beweis: Wenn Niemand je gelehrt hat: Hominem habere duas animas rationales; so konnte die Verwerfung vom Concil zu Vienne, diese Lehre nicht gegolten haben. Und es kann die positive Lehre des Consils: daß nur Eine vernünftige Seele im Menschen sey, auch nicht den Sinn haben: daß neben der Einen geistigen, noch eine andere (nicht geistige) zulässig sey; sondern nur den Sinn: Es gibt im Menschen keine zwey Seelen (eine geistige und eine sinnliche); wohl aber nur Eine, die zugleich die anima rationalis und sensitiva ist. —

In dieser Demonstration nun ist jeder Satz ein Cicero pro domo sua. Wer kann denn aufstehen und sagen: daß Niemand vor dem Eintritte des Concils zu Vienne, die Zweyheit der Vernunftseelen gelehrt, und dabey sich rühmen: in der Ketzergeschichte bewandert zu

seyn? Niemand als der da wünscht: daß er in die Geschichte der Lehrkirche, die Spur einer Verurtheilung zweyer Seelen entdecke (seyen sie nun bloße Leib- oder bloße Geistseelen oder beyderley zugleich) um der verhaßten Idee vom Menschen als einem Vereinwesen von Geist- und Naturleben, das Lebenslicht mit dem Löschhörnchen für immer zu entziehen. Und — wer sucht, der findet. Aber — auf wie lange wird dem geschäftigen Sacristan, der Fund unangefochten bleiben?

Wir wollen hier über diesen Gegenstand einen Andern reden lassen, dem jener Ruhm mit größerm Rechte gebührt *). Es ist der anonyme Verfasser der Schrift: „Ein Votum über A. Günthers theologische Speculation, S. 35 lesen wir: „das Concil (zu Vienne) verbietet in Zweifel zu ziehen: quod substantia animae rationalis seu intellectualis, i p s e p e r s e corporis humani forma sit. Die Anhaltspuncte

*) Der vollständige Titel ist: Ein Votum über A. Günthers theologische Speculation mit Rücksicht auf deren Beurtheilung durch Dr. Clemens. Von einem Theologen aus Oesterreich. Regensburg 1853. Verlag v. G. J. Manz.

zum Verständnisse dieses Canons werden uns an die Hand gegeben, durch die Rücksicht auf die Irrthümer, welche von der Censur der Synode getroffen werden. Daß die Synode sich der Ausdrücke bediente, die durch den damahligen Wörtervorrath geboten wurden, beweist noch nicht: daß sie damit auch die ganze Doctrin jener Schule adoptirte und sanctionirte, von welcher der Ausdruck stammte. Der Ausdruck ist bloß das Mittel zum Zwecke, und nur durch diesen wird erst der Sinn des Schulwortes bestimmt. Der Zweck aber der kirchlichen Lehrentscheidung war (wie Andere schon längst bemerkt haben) die Zurückweisung averroistischer Irrthümer, welche in die Kirche Eingang gefunden hatten. Jene leisteten einem falschen Mysticismus Vorschub, oder wurden zur Unterstützung eines solchen gepflegt; nebenher mochten sich auch bey Einigen, die Consequenzen eines practisch-unsittlichen Manichäismus daran knüpfen. Die Lehre des Averroes ging nun dahin: die menschliche Vernunft (nach Aristoteles) als eine bloße Einstrahlung des göttlichen Verstandes in die menschliche Sinnenseele zu nehmen sey, welche Letztere mit dem Leibe zu-

sammen, schon das Wesen des Menschenindivids ausmache und darum auch als wesentliche Form desselben bestimmt wurde; während die Vernunft oder anima rationalis eine bloße Accidenz sey, die nicht zum Wesen des Menschen gehöre. — Demgemäß bedeutet nun die Gegenerklärung der Kirche.

1. Die wesentliche Zusammengehörigkeit der anima intellectualis und des menschlichen Sinnenindivids.

2. Daß der Mensch durch die anima intellectiva erst Mensch sey und daß sie den Kern seiner Persönlichkeit abgebe.

Daraus ergibt sich als sittliches Corollar.

3. Die sittliche Macht des Geistes über die sinnliche Natur und seine Verantwortlichkeit für sein freywilliges Verhalten zu dem, von der Natur ihm aufgenöthigten Lustzwecke.

4. Abgesehen von der Bezugnahme auf den abgewiesenen, häretischen Irrthum, besagt der Ausdruck Forma, für sich noch weiter: daß das sinnlich stoffliche Plasma (Leib) nur durch seine Verbindung mit der anima intellectualis, lebendig, und diese daher, als belebende Seele des Leibes zu nehmen sey.

Nicht gesagt aber ist: daß sie das Leben (Princip) des Leibes sey, sondern bloß dasjenige, dessen Einwohnung, den Menschen lebendig macht. Nicht davon ist die Rede: was der Leib und die Seele (Geist) an sich; sondern was sie im Verhältnisse zu einander seyn, wird gesagt; und nicht auf Forma, sondern auf vere, perse, essentialiter fällt der Nachdruck.

Mit diesem Sinne der kirchlichen Erklärung kann die Erklärung G. ganz wohl zusammen bestehen. Denn

1. muß ja im Sinne seiner Philosophie (in dem wesentlichen Füreinander von Geist und Natur) das Verhältniß der geeigneten Gegensätze, als ein Verhältniß der thätigen Form zum Stoffe aufgefaßt werden.

Daß im sinnlichen Plasma noch eine Thätigkeit, welche die Thätigkeit des Geistes ist, vorhanden sey, ist durch jenes Verhältniß nicht ausgeschlossen.

2. Aus dem wesenhaften Füreinander von Geist und Natur im Menschen deducirt dieselbe Philosophie: daß der Leib, nur in Kraft der Einwohnung des Geistes sich entwickeln, wachsen, empfinden u. s. w. könne; ja daß dort, wo Gott nicht schöpferisch den Geist setzt,

gar keine Conception Statt finden, und kein Plasma entstehen könne.“ So der österreichische Theologe.

Seine so eben mitgetheilte Bedeutung des Conciliarbeschlußes wird bey unserm frühern Anonymus und germanischen Theologen, kein geneigtes Gehör finden; so lang dieser in der Unterscheidung zwischen Forma als Lebensprincip, und zwischen Forma als Lebensbedingung des Letzteren nichts als eine Sophisterey erblickt, die jenem Concil nicht habe in den Sinn kommen können; so lang Es wollte: daß seine Entscheidung von den Gliedern der hörenden Kirche der damaligen Zeit verstanden werde; jene Unterscheidung aber damals gewiß nicht verstanden worden wäre, da „die Sonne von Wien“ für jene Zeit noch nicht aufgegangen gewesen sey.“ — Nach dieser Aeußerung zu schließen, muß der germanische Theologe vor der Wiener-Sonne die Furcht hegen: daß sie seinem aristolischen Cometen den flatternden Strahlenzopf in Brand stecken könnte; denn darüber kann er sich doch nicht aufhalten: daß Gestirne im Osten aufgehen; es wäre denn, daß er das biblische Wort: der Geist

weht wo er will, — auch auf den gestirnten Himmel anwenden wollte.

Zu seiner Beruhigung nun wollen wir das offene Zugeständniß machen: daß vom besagten Concil weder jene Unterscheidung gemacht, noch die gemachte von der hörenden Kirche verstanden worden wäre. Wir können nur dies nicht zugeben: daß jene Unterscheidung (einer doppelten Bedeutung des Wortes Forma) in den Worten desselben Concils, als eine verbotene liege; ferner nicht zugeben: daß derselbe Conciliarbeschluß, die scholastisch aristotelische, oder die neuplatonisch augustinische Psychologie, als Lehre und Bekenntniß der Kirche proclamirt habe. Ist diese Promulgation aber unterblieben; so kann die eine wie die andere Psychologie, im Verlaufe der Zeit und ihrer Fortschritte in der empirischen Forschung, Veränderungen und Verbessungen erleben, welche der doppelten Bedeutung des Wortes Forma, ebenfalls einen sichern Platz in der Anthropologie anweisen.

Der germanische mag den österreichischen Theologen hierüber abermal vernehmen. S. 38 sagt dieser: „Wer einen richtigen und würdigen Begriff von dem

Entwicklungs=Prozesse des kirchlichen Lehrbegriffes hat, der weiß auch: daß es sich in allen Lehrentscheidungen der Kirche um nichts anders gehandelt hat, als um die Bewährung der christlichen Heilesgewißheit, deren Declaration allerdings bestimmte metaphysische Sätze entweder zur nothwendigen Voraussetzung oder zur Folge hat. Durch welches unauflösliche Band aber — durch welche ethische oder theologische Nothwendigkeit — die aristotelische Psychologie mit dem Urtheile der Kirche über die averroistischen Irrthümer zusammenhänge, dies ist noch nicht dargethan worden. Die Kirche hat sich noch nie mit einem philosophischen Systeme identificirt, darum wird man auch füglich unterscheiden müssen zwischen dem allgemeinen und zwischen dem besondern Sinne des Begriffs, Forma, nach der Ansicht der sich hierüber verständigenden Schule.

Eine Sanction aber des Begriffs im Allgemeinen, ist noch keine Adoption der besondern Art, in der die Verständigung über denselben vorgenommen wird. So sagt das Concil bloß: daß die anima intellectiva als substantielle (nicht accidentelle)

Form zur Integrität des menschlichen Wesens gehöre, über die besonderen Wirkungen jedoch dieser thätigen Form hat Es sich dadurch noch nicht erklärt. Der allgemeine Begriff aber ist der Höhere, unter welchem das Niedere sich zu vollenden hat." — Unser Germane wird wohl nichts einzuwenden haben: daß hier das allgemeine Moment des formalen Begriffs das höhere und das besondere Moment das niedere genannt wird. Andere dürften lieber das erste als das unbestimmte ein niederes, und das zweyte als das bestimmtere ein höheres nennen. Doch das ist hier Nebensache. Hauptsache ist: daß Er jetzt weis, was ihm zu thun obliegt.

Er hat das Band zwischen dem Urtheil der Kirche über **Averroes** und zwischen der aristotelischen Anthropologie aufzuweisen, d. h. darzulegen: daß die Kirche in ihren Entscheidungen sich nur nach aristot. Lehrsätzen gerichtet habe, und daß jene Anthropologie auch in Zukunft als Richtschnur festzuhalten sey.

Der Irrthum des **Averroes** hatte auch in der That seinen Grund in der Abweichung von gewissen Bestimmungen der aristotelischen Psychologie.

Hätte der Stagirite den Geist (nous) nicht von Außen her zur Seele (Psyche) als **Forma** des Naturlebens hinzutreten lassen; so wäre **Averroes** wohl schwerlich auf den Gedanken gerathen: die rationelle Seele (nous) als bloße Accidenz; die sensitive Seele dagegen (Psyche) als substanziellen (wesenhaften) Bestandtheil der menschlichen Natur aufzustellen. Diese Veränderung konnte **Averroes** mit der Psychologie des Griechen vornehmen, aber sie war doch keine unmittelbare Lehre des Aristoteles, und insofern stimmte auch das Urtheil der Kirche mit der Lehre des Letztern überein, jedoch ohne alle Beabsichtigung von Seite der Kirche.

Und eben deßhalb darf nicht gefolgert werden: daß die Kirche in ihrem Urtheile über den Commentator des Griechen zugleich jeden besondern Inhalt der Anthropologie des Letzteren unterschrieben habe; denn die Kirche hat sich, wie wir gehört, nie mit einem philosophischen Systeme identificirt.

Sie hat sich daher auch nicht darüber ausgesprochen: Wie es mit der Unterscheidung eines zweifachen Sinnes im Worte **Forma corporis** in Zukunft zu

suchen sey, da jene Unterscheidung damals eben nicht gemacht worden war; wiewohl die empirischen Thatsachen damals so gut wie jetzt vorhanden waren.

Wo aber die Erklärung des Concils noch abgeht, da hat die Forschung freyes Spiel. Wenn also im vorliegenden Falle der eine die besondere Wirksamkeit der rationalen Form bis auf die Belebung der (an sich todten) Materie um aus dieser den menschlichen Leib zu bilden, ausdehnt, und hierin über die antique Psychologie nicht hinaus kömmt; der anders dagegen dem Leibe nicht eine todte Materie voraussetzt, die ihre ausschließliche Belebung nur der rationellen Seele (Geiste) verdankt; sondern die Materie überhaupt als eine Erscheinung der Natursubstanz ansieht, die mit der Steigerung der Letztern, zugleich mitveredelt wird; so hat Keiner den Andern der Ketzerey zu beschuldigen.

Beyde stehen auf dem Boden der Erfahrung (der Erforschung des Gegebenen), auf welchem der eine dem andern nur zur Last legen kann: daß er entweder zu Wenig oder zu Viel gefunden habe, weil er in die richtige Beobachtung etwas hineingelegt, was

nicht darin liegt, oder doch einstweilen so scheint; bis endlich einmal das sogenannt Hineingelegte sich als eine nothwendige Voraussetzung, die Anerkennung sich errungen haben wird.

Was nun im vorliegenden Falle von der aristotelischen Anthropologie, das gilt auch von der neuplatonischen selbst nach augustinischer Modification derselben, die mit Recht als eine Christianisirung der neuplatonischen anzuschlagen ist. Denn vom christl. Standpuncte aus, konnte Augustin die Materie unmöglich als Schlacke oder Excrement der Emanation des überweltlichen göttlichen Geistes denken, wohl aber als Werk der schöpferischen Allmacht des persönlichen Gottes.

Diese Christianisirung aber wurde, selbst von einem Augustin nicht mit Einem Schlage durchgesetzt.

Er stellt zwar gleich von Vorn herein, die drey Factoren des neuplatonischen Universums, Geist, Seele und Materie unter die Idee der Creatürlichkeit; aber wir finden bey ihm noch nicht, den bestimmt unterschiedenen Act der Creation für den menschlichen Geist, wie wir einen solchen Act annehmen müssen für die Seele und für die Materie, da

Er jene als das Belebende und diese als das Todte (Leblose) aber Lebensfähige festhält. Mit andern Worten: wir finden bey Augustin den wesentlichen Unterschied, zu dem er sich in Bezug auf Seele und Materie bekannte, nicht in gleicher Weise ausgedrückt in Bezug auf die Seele und den Geist des Menschen.

Der Grund von dieser Unbestimmtheit ist wohl nur in der bloß begrifflichen Auffassungsweise des Geistigen zu suchen, indem Augustin den Sinn und die Bedeutung desselben in einem allgemeinen und besondern (universalen und particularen) eintheilte, dort nähmlich als Negation alles Sichtbaren, hier als Etwas Positives in der Seele. Der ursprüngliche Gedanke aber von einer Substanz kömmt zu Stande durch die Zurückführung bestimmter Erscheinungen oder Thätigkeiten auf ein dadurch eben erst bestimmtes Seyn, welches in jenen Erscheinungen zur Existenz (Daseyn) gelangt; und hiedurch erst kann dieses Esse und Existere von allen andern Existenzen ausgeschieden werden. Der Weg auf dem der Begriff (der Gedanke vom Gemeinsamen in gewissen Erscheinungen) gebildet wird, ist über-

haupt nicht, der welcher zum Gedanken vom Seyn als Ur-Sache und als Causalität bestimmter Erscheinungen führt. Und wenn der Mensch diese Ausdrücke von Gegenständen der äußern Natur gebraucht; so geschieht dies nur von einem bereits zum Selbstbewußtseyn geweckten Geiste, der jene Unterscheidung bereits in sich selber vollzogen haben muß, ehe er dieselbe an Dingen außer ihm vornehmen kann. Aus der vorherrschend begrifflichen Behandlungsweise des Geistigen erklärt sich also das Schwankende in der august. Anthropologie. So könnte man in Augustins Worten: Non datur spiritus sine anima, sed datur anima sine spiritu — einen wesentlichen (qualitativen) Unterschied zwischen Geist und Seele im Menschen annehmen; wenn man anderswo nicht wieder hörte: Mens est aliquid, sed non est aliud in anima. Dazu kömmt noch: daß Augustin den Geist (mens) bald das Haupt, bald das Auge der Seele nannte, welche Ausdrücke der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Seele als eines wesenhaft verschiedenen, so wenig günstig sind, als die Ausdrücke bey Andern, die das Verhältniß zwischen Gott und Welt durch emanirendes Subject und ema-

nirtes Object bezeichnen. Aber selbst da, wo Er das Verhältniß der Weltcoefficienten als ein qualitativ verschiedenes unter Voraussetzung der Creation festhielt, nähmlich zwischen Seele und Materie, entsteht noch die Frage: Ob es sich mit der Idee von Gott als Weltschöpfer verträgt: ein Gesetztes von Gott, als ein ursprünglich Todtes (und bloß Empfängliches für das Leben von Außen her) anzunehmen.

Wird die Frage verneint im Verlaufe der Zeit, so nimmt die Negation ihr Recht nur aus der tiefern Würdigung unsers Gedanken von Gott und seiner schöpferischen Macht.

Mit jener Würdigung aber verträgt sich nicht die Setzung eines Todten, d. h. einer Negation des Lebens, die doch zugleich keine Negation ist, weil Es von einem Lebendigen außer ihm zu beleben seyn soll.

Es liegt im Product solch einer Creation ein Widerspruch, der nur dadurch gehoben wird: daß Gottes Allmacht gedacht wird als Substanzen setzend, die zwar Lebensprincipe sind; aber solche, die sich nicht durch sich allein ins Daseyn übersetzen können, wohl aber unter ursprünglicher Einwirkung von Seite Gottes, und

unter Mitwirkung von ihrer Seite, wodurch sich eben ihr Nichtabsolutseyn, wohl aber ihr relatives d. h. bedingtes Seyn für sich selbst bezeuget.

Dieser Auffassung der göttlichen Allmacht wird auch das Wort der historischen Offenbarung durch den Mund des Gottmenschen Zeugniß geben, welches lautet: „Gott ist kein Gott der Todten (und des Todten) sondern der Lebendigen.“ — Den obigen Widerspruch hat schon Plotin geahnet, und ihn dadurch zu heben gesucht: daß er zwischen den Geist und die Materie die Seele als ein Mittleres und als Bindeglied einschob; aber auch ohne zu bedenken: daß diese Vermittlung zwischen wesenhaft Verschiedenen nicht zum Ziele führe; wohl aber aus Einem Räthsel von Nun an ein Zweytes mache, wenn das Mittlere als ein Drittes abermal als ein wesentlich Verschiedenes von den beyden frühern Factoren aufgestellt wird. Ist Es aber ein bloß quantitativ Verschiedenes; so kömmt Es entweder auf der Seite der Materie oder des Geistes zu stehen und das alte Räthsel kehrt abermal zurück.

Auch Augustin scheint das Unzureichende in der neuplatonischen Vermittlung nicht durchschaut zu haben,

weil Er den Geist (mens) das Auge der Seele nannte, welches nicht bloß Anderes durch das leibliche Auge, sondern auch Sich selber (ohne leibliches Auge) zu schauen vermöge; dieses leibliche aber ohne den Geist ein blindes nannte. **Mens tantum videt et intelligit, reliqua sunt caeca et surda.**

So wahr es nun einerseits ist: daß der selbstbewußte Geist durch das Auge seines Leibes, anders sieht als die Seele des Thiers und selbst des Menschen vor seinem Selbstbewußtseyn; so kann anderseits doch nicht gesagt werden: daß die Seele durch das Auge nichts schaue, sowohl im Thiere als im Menschen vor seinem Selbstbewußtseyn.

So viel wird wohl hinreichen um Jeden zu überzeugen: daß zur gänzlichen Christianisirung der antiquen Anthropologie seit Augustin noch mancher Schritt für die Zukunft übrig blieb.

Die nächste Zukunft aber fiel ins Mittelalter, in welchem die aristotelische Philosophie, im ganzen Occidente zur Herrschaft gelangte. Aber auch diese Form der antiquen Speculation erfuhr eine Umwandlung durch die Lehre des positiven Christenthums, und umgekehrt

diese durch jene. Beydes war vorzüglich der Fall im Schöpfungsdogma. Die schöpferische Thätigkeit Gottes wurde nähmlich als partielle Emanation gedeutet, die den Gegensatz bildete zur totalen Emanation, in welcher das absolute Wesen seine ursprüngliche (primitive) Offenbarung, als eine Offenbarung Seiner selbst für sich selber vollzieht, indem Es zur dreyeinigen Gottheit sich entfaltet.

Die Weltschöpfung wurde demnach als eine Fortsetzung der ursprünglichen Offenbarung gedacht, und jene mit dem Worte ad extra, und diese ad intra bezeichnet, worin der Einfluß des Trinitätsdogma auf das der Schöpfung unverkennbar ist. In der Trinität weis sich nähmlich Gott nur in seiner Selbstgleichheit; zu dieser aber gesellt sich noch das Wissen in seiner Selbstähnlichkeit. Diese aber schließt eine Vielheit und Mannichfaltigkeit in sich, die nur durch eine Abstufung seiner Wesensmittheilbarkeit (zum Zwecke seiner Selbstverähnlichung in den Geschöpfen) vollzogen wird.

Ist aber das Weltganze nur durch die Vielfachheit der Aehnlichkeiten vom Gotte verschieden; so ist Es

auch nur eine graduelle Modification des Einen göttlichen Seyns. — Darin liegt aber auch schon eine Alteration des Schöpfungsdogma in seiner frühern Reinheit nach augustinischer Behandlung. Der Gedanke vom Nichts (aus dem Gott die Welt erschaffen) wird in den Hintergrund gestellt, und an seine Stelle tritt das Wesen Gottes als des Zeugenden (Emanirenden) sein Wesen mittheilenden Subjectes.

Der Creatürlichkeit im christl. Sinne konnte also nur noch im Objecte, an welches die Wesensmittheilung geschah, (vorausgesetzt: daß sich dasselbe im Systeme vorfindet) ein Platz angewiesen werden. Augustin sagt ausdrücklich: Quapropter etiamsi de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est de nihilo. De vera religione c. 18. — Und bezeichnet das nihil mit den Worten: Quod nulla substantia est, Nihil omnino est. Enarr. in Psalm. 68. Omnipotens non est, qui quaerit adjuvari aliqua materia, unde faciat, quod velit. Contra. Fort. Manich. disput. 1.

War aber einmal das Geistige im Weltganzen, nicht wesentlich verschieden vom Göttlichen; so

war Es auch im theologischen Systeme, so wenig als im aristotelischen, ein Creatürliches zu nennen, welches Letztere alle Formen im Weltganzen ebenfalls nur als Mittheilungen des Einen, absoluten Formprincips verstehen konnte. Und hierin ist offenbar der Einfluß der aristotelischen Philosophie nicht zu verkennen.

Der Einfluß aber des positiven Christenthums zeigt sich ferner auch darin: daß als das eigentliche Motiv zur Schöpfung, als Offenbarung nach Außen, die Güte (Bonitas) Gottes angegeben wurde. Wie diese nähmlich in Gott einheitlich ist, so tritt sie in den Geschöpfen vielheitlich auf; daher das ganze Universum die göttliche Güte vollständiger ausdrückt, als eine einzelne Creatur. Vorzüglich wurde diese Qualität Gottes durch seine Weltwahl hervorgehoben, und dadurch zugleich seine Selbbestimmung gerettet, die im aristotelischen Systeme keinen Platz fand, da nach diesem, in Gott als reiner Energie (actus purus) Denken und Wirken nothwendig coincidiren.

Der Zusammenhang der Geschöpfe im Weltganzen war ferner ein lückenloser, war eine Wesensleiter mit fünf Stufen, auf welcher der

Mensch das Uebergangsglied zwischen der Thierwelt und dem Geisterreiche darstellte.

Jener Zusammenhang wurde noch inniger durch die Einheit des Zweckes, der allen Geschöpfen zukömmt. Alle verlangen nähmlich nach Gott; nur erreichen die auf den unteren Stufen ihr Ziel nicht, sie kehren nicht zurück in Gott; wohl aber die auf den höhern Stufen, auf denen der Mensch und der reine Geist steht.

Was ist nun der Mensch in der mittelalterlichen Theologie? Er hängt zwar nach St. Thomas, dem Engel der Schule, mit der materiellen Welt zusammen, indem Er die vegative und sensitive Seele, in seine Seele aufnimmt, daher er auch das Ziel der sinnlichen Welt genannt wird.

Aber auf der andern Seite gehört die menschliche Seele zu den Geistern. Denn ihre Ratio (Vernunft) hat ihr Princip in dem reinen Intellecte, der in einem unmittelbaren Wissen besteht, das aber in den höhern Substanzen bloß sich findet; wogegen das Vernunftwissen im Menschengeiste nur ein vermitteltes ist: durch das Bekannte zum Unbekannten aufzusteigen.

Deßhalb lies auch St. Thomas die menschliche Seele, unmittelbar von Gott geschaffen (durch Emanation aus Gott herausgesetzt) werden, während die Thierseelen, als Formen, aus der Materie heraustreten. In dieser Hinsicht also theilte Thomas mit Aristoteles einerley Ansicht, der den Nous zur thierischen Seele herantreten und so den Menschen entstehen lies; aber Er unterschied sich anderseits wieder von dem Griechen, indem Er nicht, wie Dieser, Seele und Geist trennte, sondern die pflanzliche und thierische Seele in die menschliche (geistige) über und aufgehen lies. Die letztere Seele hebt somit die früheren in sich auf, so daß diese nun mit jener eine reale Einheit ausmachen.

Ist nun diese letztere Ansicht unstreitig auf dem Boden der Emanation die consequentere; so ist jene mit ihrer Auseinanderhaltung der beyden Elemente der menschlichen Natur, die tiefsinnigere, und von der innern Erfahrung bestätigte. Aristoteles wurde auf diese Weise seiner Grundansicht von den Naturformen, als eigentlich und ursprünglich göttlichen Formen untreu, da in jener die Vereinbarkeit beyder zur realen

Einheit schon enthalten ist, und erst Hegel als der durchgeführte Aristoteles (wie bereits bemerkt) verbesserte diesen Abfall, indem er den menschlichen Geist nur als die gesteigerte Thierpsyche auffaßte, und jenem das begriffliche Denken, und dieser das Gefühl zukommen lies.

Es ist uns hier die Gelegenheit dargebothen: auf ein anderes zeitgemäßes Thema überzugehen. Es ist nähmlich bekannt: daß Luther in den Tagen der Reformation (also fast im dritten Jahrhunderte nach St. Thomas) diesen Heros in der Systematisirung der Scholastik „den Brunnquell und die Grundsuppe aller Ketzereyen genannt habe.“

Sollte etwa dieser Vorwurf seinen Grund in der Alteration gehabt haben, die das Creationsdogma unter den Händen jenes Riesen erlitten?

Es gibt allerdings unter den Verständigungen über einen und denselben Gegenstand, auch solche, welche diesen selber als solchen negiren; und hieher gehört unstreitig die Deutung der Creation als eines Zeugungsactes der dreyeinigen Gottheit.

Auch hätte Luther als Augustinermönch sich an das Wor [illegible]es heil. Augustins (in der Auslegung der Ge-

nesis) erinnern können, welches lautet: **Violentum est monstrare, de Nihilo aliquid fieri, et utrum perspicuis documentis obtineri possit, ignoro. Tutius ergo est, de hujus modi rebus non humanis agere conjecturis, sed divina testimonia perscrutari.**

Es ist endlich auch selbstverständlich: daß eine Verunstaltung jenes Hauptdogma, ihren Schlagschatten auf alle andern Dogmen werfen müsse, unter denen gewiß das Dogma von histor. Christus als zweyten Adam, den ersten Rang einnimmt. — Doch in derley Rücksichten liegt noch kein Wink, obigen Vorwurf in der Definition zu suchen, die Thomas von der Creation aufgestellt hatte *).

Luther als Mystiker aus der Schule Meister Ekardts hatte eine ungleich schlechtere Vorstellung von

*) Emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Summa Th. I. quaestio. 45.

Sicut igitur generatio hominis est ex non ente (quod est non homo) ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil Summa I. qu. 45. a. 1. c.

der Creation aus Nichts, wie wir gleich zeigen werden. Der eigentliche Grund zu jener leidenschaftlichen Inzicht liegt vielmehr in einer Ansicht Luthers von dem Verhältnisse der Vernunft zur Offenbarung, welche das gerade Gegentheil zu der des großen Scholastikers war. Luther hielt sich an das bekannte: Credo, quia absurdum est, von dem Thomas nichts wissen wollte, so lang er der Vernunft ein (wenn auch negatives) Kriterium der Wahrheit in dem Gebiethe der Offenbarung einräumte. Luther machte daher auch den katholischen Theologen den Vorwurf: »daß sie Gottes Werk, mit ihrer Vernunft zu messen, sich unterstünden« und stellte auch das Gelingen dieses Unternehmens in Abrede aus einem Grunde, den er in ihrem unsittlichen Wandel fand.

Wie hing aber diese seine Ansicht mit der Mystik jener Zeit zusammen, die doch anderseits für eine Tochter der Scholastik ausgegeben wird?

Solch eine Tochter war sie allerdings, aber auch eine ungerathene, weil sie den heil. Thomas verläugnend, weit hinter diesen zurückging auf die altperipathetische und neuplatonische ja pseudodionisische An-

schauungsweise von einem übersehenden Gotte, mit welchem sich die menschliche Seele in unmittelbare Berührung setzen könne — ohne alle Wissenschaft und ohne alle Werke, durch bloßen Aufblick zu Ihm.

Sie anerkannte zwar mit St. Thomas, Gradunterschiede in den sogenannten Geschöpfen; den Höhepunct aber erblickte sie schon in dem Menschen (nicht in den reinen Geistern wie St. Thomas) und in ihm zugleich „die Geburt des ewigen Sohnes.“

Sie verwarf zugleich die ursprüngliche Offenbarung Gottes (ad intra) und setzte an ihre Stelle die Offenbarung (ad extra) und setzte dieser (nach **Duns Scotus**) Gott als unbestimmtes Princip (d. h. als Nichts) voraus, welches aller Scheidung in das Allgemeine und Besondere vorhergeht, in welcher seine erste und letzte Offenbarung (als Weltwerdung) besteht. Sie konnte daher auch die Welt, eine Schöpfung aus Nichts mit St. Augustin nennen, aber in einem wesentlich verschiedenen Sinne, und daher sagen: „Ohne die Creatur wäre Gott nicht Gott.“ — Diese Mystik war es auch, mit der sich Meister Ekardt und seine Schule an das deutsche Volk wendete, um die-

ses in die Tiefen des christlichen Bewußtseyns einzuführen.

Aus diesem Unternehmen nun erklärt sich Vieles. Vor allem aber, wie nach diesem Rückschritte der Mystiker, die Doctrin des St. Thomas bey den Anhängern der alten Orthodoxie im Preise steigen mußte, in welcher der englische Lehrer höher stand, als der mystische Meister.

Dann aber, wie das Verdammungsurtheil der Kirche wohl diesen traf, nicht aber das System des heil. Thomas, in welchem kein Moment des positiven Kirchenglaubens negirt worden; wenn es auch zum Nachtheile desselben ausgelegt worden war, und zwar durch den Einfluß der antiquen Speculation, die mit den Elementen des positiven Christenthums sich nicht vertrugen; damals aber in diesem Widerspruche noch nicht erkannt werden konnten, da die Freude der speculativen Geister noch zu groß war über den großen Fund: die Schöpfung aus Nichts — dieses Kreuz des Verstandes — in so innige Verbindung mit dem Leben Gottes als Dreyeinigen gebracht zu haben. Sollten also dualistische Theologen wirklich ganz und

gar im Unrechte seyn, wenn sie sagen: die Schule in der Kirche hätte die Alteration der metaphysischen Voraussetzung des Christenthums nicht erkannt, und deßhalb den nachtheiligen Einfluß der Speculation auf das Dogma hingehen lassen?

Zur Beantwortung aber dieser Frage ist nur jener berechtigt, dem es weder an Talent, noch am guten Willen fehlt: Unterscheidungen zu machen zwischen vielerley Momenten in einer und derselben Sache z. B. zwischen dem theologischen und philosophischen Principe der Väter und Theologen. —

Zwischen der christlichen und antiquen Tradition in der philosophischen Tradition. —

Zwischen dem Dogma in der lehrenden Kirche, und der Verständigung hierüber in der Schule.

Wir haben es im gegebenen Fall vorzüglich mit der letztern Unterscheidung zu thun, da die Repräsentanten der Schule als Priester und Ordensmänner damals auch Mitglieder der lehrenden Kirche waren, und deßhalb unter dem Dogma der Lehrkirche standen, wie die übrigen lehrenden Glieder; wenn auch diese nicht wie jene ein Verständniß des Dogma anstrebten.

Von diesem Verständnisse aber wissen wir: daß dieses in einem doppelten Verhältnisse zum Dogma stehen kann — in einem affirmativen und negativen, und daß dieses in seinem nachtheiligen Einfluße nicht ursprünglich und nicht nothwendig erkannt werden muß.

Wer nun aber anders hierüber denkt, der hat eben die Verbindlichkeit: seine Ansicht geschichtlich zu erhärten, daß nähmlich die Alteration des Dogma durch das philosophisch gewonnene Verständniß erkannt worden sey. Statt dessen aber ergreift man die Ausflucht: „die Alteration ist damals nicht erkannt worden in der lehrenden Kirche, folglich war das damalige Verständniß kein alterirendes."

Aus der Geschichte aber sind uns nur folgende Thatsachen bekannt — nähmlich: daß Particular-Concilien und päpstliche Bullen (im Jahre 1210—15) die Vorträge über aristotelische Physik und Metaphysik untersagten, aus dem Grunde, weil die Schule unter der aristotelischen Firma behauptete: eine philosophische Wahrheit könne eine theologische Unwahrheit seyn, und umgekehrt.

Ferner: daß diese Maßregeln eine Reaction hervorriefen, vermög welcher schon im Jahre 1231 das obige Verboth theilweise wieder aufgehoben wurde, und daß schon im Jahre 1336 das Examen aus der Physik und Metaphysik und 1452 auch aus der Ethik des Aristoteles auf der Universität zu Paris, als Bedingung des Magistergrades vorgeschrieben wurde.

Ist aber die Alteration des Dogma durch die peripathetische Philosophie — nicht erkannt worden; wie hätte dem Einfluße der Letztern begegnet werden können? Daß aber die erkannte Alteration sogar von der Kirche begünstigt worden sey; das hat noch kein dualistischer Theologe behauptet. Und wenn es geschehen sollte, so wird er zuvor zwischen der Lehrkirche im weitern und engern Sinne unterscheiden, in welchem letztern Sinne die Lehrkirche in der Form des Concils auftritt, in welcher auch die Schule neben dem Episcopate — Sitz und Stimme hat, wenn auch vom ungleichen weil bloß berathendem Gewichte.

Hält es denn, unter Voraussetzung jener Unterscheidung, so gar schwer, auf den Zustand des Nichterkennens, das Wort des Herrn anzuwenden: „Als

die Leute schliefen, kam der Feind und säete Unkraut unter den Waitzen?"

Und ist denn dieser Schlaf immer nur in einem moralisch verwerflichen Sinne zu nehmen?

Ist der Schlaf nicht ein für den Menschen — wie er jetzt beschaffen ist — natürliches Bedürfniß als Folge der Abspannung durch Mühe und Arbeit; wenn er auch eintreten kann durch den Genuß berauschender Getränke?

Und grad an solch einen Zustand erinnert uns die Behauptung von einer doppelten Wahrheit im Gebiethe der Wissenschaft, die nur zu sehr verräth: daß jene Zeit den aristotelischen Becher zu oft geleert hatte.

Auf solch einen Schlaftrunk deutet auch der stehende Vorwurf hin, den die orthodox-evangelische Kirche der katholischen macht, in den Worten: die Letztere habe sich seit dem letzten Concil zu Trient alterirt, vor demselben aber sey dieselbe mit der evangelischen auf einem und demselben Fundamente gestanden *).

---

*) Sehr freygebig mit diesem Vorwurfe ist die Zeitschrift für lutherische Theologie v. Rudelbach und Guericke der man

Bestimmter wird diese Alteration als Pelagianismus bezeichnet. Was kann denn dieses gemeinschaftliche

Verdienst nicht bestreiten kann, für die angefochtene Selbstständigkeit der evangelischen Kirche im protest. Staate immer ein schlagendes Wort in Bereitschaft zu haben. Aber auch Dr. Fr. Julius Stahl in der Schrift: der Protestantismus als politisches Princip in dem 5. Vortrage (wo er das Wesen des Jesuitismus als Reaction des kathol. Geistes gegen den Protestantismus bezeichnet) sagt S. 96. „Der eine Zug desselben (die eigene Ursächlichkeit des Menschen an seiner Rechtfertigung und Heiligung) ist über allen Zweifel klar durch die Stellung, welche die Jesuiten auf dem tridentiner Concil einnahmen. Ihnen besonders ist es zuzuschreiben: daß die Ansichten über Rechtfertigung (die der Reformation verwandt und bis dahin eben so gut in der kathol. Kirche berechtigt waren) daselbst unterlagen." Doctor Stahl hat in diesem Ausfalle nur eine Kleinigkeit, die aber von großer Wichtigkeit ist, übersehen, nähmlich: daß jene Ansichten nur Schulansichten waren. Diese aber bleiben nur so lange berechtigt, als die Auctorität der Lehrkirche nicht anders hierüber verfügt. In der evangelischen Kirche dagegen haben die Ansichten der Schule gleiches Recht mit der Lehrkirche, seitdem Luther die Auctorität des heil. Geistes jedem Getauften als solchem vindicirte.

Fundament seyn, wenn es nicht das scholastische ist, auf welchem schon die Reformatoren vor der deut-

---

Als den andern Zug des Jesuitismus bezeichnet Dr. Stahl das Streben: „die äußere Macht der Kirche, als die oberste auf Erden aufzurichten und zu erhalten, und beyde Züge zusammen nennt er die Seele des Jesuitismus und deßhalb das Extrem des Katholicismus, aus welchem Kerne sich die Licht- und Schattenseiten desselben leicht ergeben sollen.

Auch in dieser Stelle hat Stahl vereinerleyt, was wohl auseinander zu halten ist, und wahrscheinlich liegt dieser Confundirung eine Ansicht gewisser Katholiken zu Grunde, welche den Jesuitenorden als „die Kirche in der Kirche" ansehen. Aber auch jene Ansicht ist nicht die der Lehrkirche gewesen und kann es auch nie werden.

Das Wort Extrem aber hätte den Doctor leicht an das Bekannte: „Alle Extreme berühren sich" erinnern, und auf den Gedanken bringen können: daß das, was er, der Protestant, als ein kathol. Extrem ansehen muß, von einem frühern Extreme im Protestantismus ins Leben gerufen seyn könne. Ein Blick auf die Entstehung des Rationalismus im Weichbilde der neuen Kirche hätte ihm hierin an die Hand gehen können, dessen Mutter die Vernunftscheu der lutherischen Orthodoxie, und dessen Vater der

schen Reformation standen, welches aber erst mit Luther aus der alten Kirche hinaus trat und in diesem

---

Kriticismus der kantischen Philosophie war, welche die geläugnete Freyheit des Willens wieder in Schutz nahm, und sogar alles höhere Wissen als Postulat der practischen Vernunft aufstellte. — Unter dieser Voraussetzung wäre von Dr. Stahl zu erwarten gewesen, daß er sich das benannte Extrem im Katholicismus genauer angesehen und untersucht hätte: Was für eine Bewandtniß es mit den beyden Zügen in der Physiognomie des Ordens habe.

Er hätte leicht finden können: daß die eigene Ursächlichkeit des Menschen an seiner Rechtfertigung noch keineswegs die ausschließliche seyn müsse, da diese nicht einmal der — von der Kirche verurtheilte — Pelagianismus, geschweige der Orden gelehrt hat.

Luther dagegen hat die Willensfreyheit geläugnet und mußte dies thun auf dem Standpuncte, auf welchen ihn die Mystik Ekarts und der deutschen Theologie gestellt hatte. Und wenn dies Alles unserm Doctor bekannt war, wie konnte er doch S. 100 sagen: „der Jesuitenorden repräsentirte (durch beyde Züge zusammen) den gesetzlichen Standpunct, gegenüber dem Standpuncte der Gnade und der evangelischen Freyheit."

Diese Freyheit aber galt der neuen Kirche nur als die

Zustande der Emancipation von aller andern Auctorität, außer der des vergötterten Denkgeistes, durch gar

---

Freyheit Gottes (des heil. Geistes), nicht aber als die des creatürlichen Geistes, welche sie dem Menschen abgesprochen hatte unter dem Vorwande Luthers: „weil Alles, was dem Menschen zugesprochen, Gotte selber entzogen werde.“

Was nun ferner den **zweyten** Zug betrifft, hat Stahl ganz übersehen; daß die Reformation mit der Proclamation des allgemeinen Priesterthums auf der Grundlage der Mystik, der alten Kirche nicht bloß in ihrer socialen Form (als hierarchischen Organismus) sondern auch in ihrem Wesen (als Repräsentation Christi im Geschlechte) den Stab gebrochen hatte. Wesen und Form aber in der Kirche hängen so innigst zusammen wie im Staate, so daß wer für das eine, auch für das andere Moment einstehen muß. — Wenn Stahl weiter behauptet: „der Orden wäre bey seiner Vertheidigung des Primats, dem Episcopalsysteme zu nahe getreten; so hätte er uns vor allem die Forderungen des Letztern bekannt machen sollen, da auch diese bey der democratischen Richtung jener Zeit, als ein Extrem sich herausstellen, und daher das Veto der Gegner nothwendig machen konnten. Hoffentlich aber wird wohl unser Doctor und Politiker nicht behaupten wollen: daß wer für den **Primat** in Kirche und Staat, zugleich für den **Ab**=

nichts behindert war: Alle Consequenzen aus dem Principe, das unter jenem Fundamente lag, zu Tage zu fördern.

---

solutismus in Beyden einstehen müsse. — Eben so verhält es sich mit dem Vorwurfe der Gewaltthätigkeit, wodurch der Orden „der Anstifter des 30jährigen Krieges geworden sey." Dieser Krieg aber hatte zunächst seine Wurzel in dem Restitutionsedicte, und tiefer im canonischen Rechte, welches auf das Eigenthum der Kirche nicht verzichtete, wenn auch die Kirche den Uebertritt zur neuen Kirche nicht verhindern konnte. Die Gewaltthätigkeit des Ordens war also auch hierin bedingt von der Gewaltthat der protest. Fürsten und der Städte, mit welcher Beyde die Kirchengüter an sich gerissen hatten.

Doctor Stahl hätte in diesem Puncte sich sehr leicht mit der abermaligen Erfüllung einer alten Wahrheit trösten können: „der Mensch denkt, Gott lenkt." Aus der Realisirung jenes Edictes wurde nichts. Es mochte auch hier der göttlichen Vorsehung um höhere als liegende Güter zu thun seyn, um deren willen Sie überhaupt die Reformation zugelassen. An jene scheint auch der große Görres sich erinnert zu haben, wenn Er sagt: „Wir räumen dem Protestantismus unbedenklich seine noch fortdauernde, historische Nothwendigkeit und die erfrischende Wirkung ein, die er auf die Zeit ausgeübt hat u. s. w." Siehe S. 72 der Schrift: Joseph von Görres aus seinen Schriften. 1853.

Dieses Fundament barg aber in sich ein doppeltes Princip, das positive des Christenthums, und das negative der antiquen Speculation. Und die Unverträglichkeit beyder konnte nur zur Folge haben: daß entweder das positive von dem negativen, oder umgekehrt dieses von jenem verdrängt wurde.

Zu dem letztern Vorgange war damals wenig Aussicht vorhanden, indem das alt-scholastische Fundament schon durch die Mystik Eckarts und der deutschen Theologie alterirt worden war.

Und bey alle dem findet sich in der Geschichte des Concils keine Spur: daß die lehrende Kirche, das negative Princip (das sie bereits in Meister Eckart verurtheilt hatte) den Reformatoren abermal ins Gedächtniß zurückgerufen hätte; sondern sie begnügte sich bloß: der neuen Lehre von der Alleinherrschaft der Gnade Gottes im Heilsgeschäfte des Menschen, den Dualismus von der Freyheit des menschlichen Willens und der göttlichen Gnade entgegenzusetzen.

Und diese Opposition war vorzüglich das Werk des jungen Jesuitenordens, der dadurch zugleich den ersten Schritt zur Emancipation von der exclusiven

Auctorität des Thomismus machte; aber auch dafür sich die Feindschaft aller Anhänger des Letztern auf den Hals lud, der im Streite mit dem Jansenismus in helle Flammen ausbrach und mit der Aufhebung des ganzen Ordens endigte.

Was hat es also dem Jesuiten-General Aquaviva gefruchtet: daß er, um den fortwährenden Klagen von Seite der Gegner des Ordens über die jesuitischen Neuerungen in der Theologie zu begegnen, diesen abermal unter die Auctorität des Thomismus gestellt hatte; statt auf dem bereits eingeschlagenen Wege, der Emancipation rüstig vorwärts zu schreiten?

Ist es unter solchen Vorgängen in der Lehrkirche Theologen und Canonisten zu verargen, wenn sie das letzte Concil nur ein Interim nennen, das noch seinem Complementum entgegen sieht? Gewiß nicht, da jenes Wort der Unterwerfung unter die Auctorität des Concils gar nichts derogirt; aber zu verargen wäre es Ihnen, wenn sie die Früchte vom Baume der deutschen Mystik, welche drey Jahrhunderte auf dem evangelischen Boden zu Reife gebracht haben, auf die Rechnung des heil. Thomas schreiben wollten. Sie könnten

dies nur wagen, wenn sie im Glauben an eine Seelenwanderung im Meister Eckart oder im Verfasser der deutschen Theologie, einen Thomas redivivus erblickten, der bey seiner Uebersiedelung bedeutende Eigenschaften eingebüßt, nähmlich seine frühere Stellung innerhalb der Lehrkirche, und seine Anerkennung ihrer Auctorität im Interesse der theologischen Wissenschaft.

So lang aber jene Theologen und Canonisten zu jener Insicht sich nicht herbeylassen, können sie auch mit Luther in St. Thomas nicht „den Brunnquell und Grundsuppe aller Ketzereyen" erblicken. Auch ist es in der alten Kirche — bey ihrem Verkehre mit der neuen auf evangel. Boden, und trotz ihres Aufenthaltes unter den Flügeln des Engels der alten Schule — noch nicht dahin gekommen: daß die magern Rinder die fetten aufgezehrt hätten.

Die Verflüchtigung der positiven Elemente auf evangelischem Boden hat bisher auf katholischen Boden leider! eine Versteinerung und Verknöcherung des alten Besitzes zur Folge gehabt. Die zwey Gedankenmächte, welche im thomistischen Systeme, wie das feindliche Brüderpaar im Leibe der Rebecca, mitsammen liegen, sind

auch in der alten Kirche noch gut conservirt anzutreffen. Anderseits aber kann Sie auch den Atheismus, Theopantismus und Communismus auf der linken Seite des durchgeführten Aristotelismus nicht läugnen; Sie hat auch kein Interesse (wie der Pietismus der evangelischen Orthodoxie) in jenen Gestalten der Philosophie nur Excrescenzen, aber keine Consequenzen aus den Principien der Reformatoren zu wittern. Was bleibt Ihr also unter solchen Zuständen übrig, als die Einsicht: daß es hohe Zeit ist aus fremden Schaden klug zu werden; hohe Zeit zum Befehle: daß der Sohn der Magd hinausgestossen werde, und kein Antheil am Erbe der Freyen habe, mit welcher Freyheit uns Christus befreyet hat.

Wer unsere Zeit anders versteht, der bilde sich ja nicht ein: Sie für Christo und seine Kirche verstanden zu haben.

Denn in derselben Zeit geht eine andere Parthey mit dem Plane zur Stiftung eines ganz anderen Reiches schwanger. Es ist aber nicht die Parthey, die da offen gesteht: „Wir bedürfen keiner Kirche, im Besitze des alleinseligmachenden Glaubens;“ sondern es ist jene, die eben so offen gesteht: „Ich könnte der römischen Kirche

huldigen, wenn Sie nicht die Kirche (die allgemeine) seyn wollte.“ Diese Parthey ist es, die im Lichte ihrer Speculation, eine Kirche der Zukunft erschaut, die sich zu den bisherigen Kirchen der Vergangenheit verhält wie das Ganze zu seinen Theilen, und in welcher diese Theile nur insofern zur Einheit sich verbinden konnten, als sie ihre trennenden Unterschiede abgestreift haben. Nach ihrer Prophezie geht die gesetzliche (katholische) Kirchenform in die freye (evangelische) Form, und beyde endlich in eine noch höhere dritte über, von der sie jetzt schon verkündet: Sie sey die Wahrheit von dem Dogma der allgemeinen Auferstehung *).

---

*) „Die vollendete Kirche ist die Kirche der Lebenserneuerung, ja der Auferstehung.“ — „So ist also die evangelisch-katholische Realkirche die typische Knospe des Himmelreichs, während sie die reale Frucht und Blüthe der mittelalterlichen katholischen Kirche ist.“ S. 220 der Schrift v. Dr. P. Lange die gesetzlich katholische Kirche als Sinnbild der freyen evangelisch-katholischen Kirche. Heidelberg. 1850. — Andere dagegen erblicken den Weltberuf Deutschlands „im Princip des Föderalismus, dessen ideale Seite

Wo hat nun die alte Kirche die Bürgschaft: daß ihre conservativen Thomisten mit den durchgebildeten Aristotelikern auf antiquer Begriffsbasis, nie gemeinschaftliche Sache machen werden, um endlich einmal die Sehnsucht der deutschen Nation — dieses auserwählten Volkes in der christl. Zeit — zu stillen in der Gründung einer deutschen Kirche, die der Umstand: daß Sie noch keine Peterskirche besitzt, gewiß nicht in Verlegenheit bringen wird; sintemalen Frankfurth am Mayn eine Paulskirche aufzuweisen hat.

Und grade diese Kirchenform ist es, in welcher die dualistischen Theologen das theologische Gespenst mit vier Köpfen erblicken, unter den Nahmen: die zweite Reformation, das höhere Dritte, die neue Religion, die Weltkirche. Ihre thomistischen Gegner aber erblicken — dasselbe Gespenst auf der Seite der Dualisten, wenn diese nähmlich ebenfalls von einer zwey-

---

sie als Kirchenföderation bezeichnen, weil er das Auctoritäts- mit dem Freyheitsprincipe versöhnt." So die anonyme Schrift: „die Erneuerung der Gesellschaft oder die Mission der Wissenschaft."

ten Reformation reden, und dieser ihre Aufgabe darin anweisen: daß sie ihr einseitiges Princip negire, durch welches die neue (evangelische) Kirche zur alten in ein feindseliges Verhältniß getreten ist, und durch diese zweyte Negation zugleich das Doppelprincip der alten Kirche (der Freyheit und der Gnade) affirmire.

Durch diese Affirmation aber wird zugleich die alte Kirche abermal in ihre Weltherrschaft eingeführt und wird Weltkirche in der That, nicht bloß ihrer Bestimmung nach; da sie von Nun an keine feindliche Kirche mehr neben sich stehen hat, die ihr von Anbeginn an die Weltherrschaft über die Geister in allen Welttheilen streitig machte.

Auch der Glaube und der Cult beyder Kirchen ist von Nun an — eine neue Religion insofern zu nennen, als das wissenschaftliche Fundament (auf welchem bisher die evangelische Kirche, der römischen die Alteration des positiven Christenthums vorwarf) einem andern hat weichen müssen, welches beyden von Nun an für immer — zum gemeinsamen Postamente ihrer Größe dient. Es ist nähmlich das rein christliche Fundament, ohne Mischung mit dem der antiquen Wissenschaft.

Es ist dieses zugleich ein Drittes, weil es früher in dieser Reinheit nicht vorhanden war; und Es ist zugleich ein Höheres, weil Es ein Reines ist.

Auch kann man von Jedem, dem von der Gegenwart aus diese Gestaltung der beyden Kirchen in der Zukunft erscheint, sagen: daß er über diesem Gegensatze steht; weil er im widrigen Falle nur eine Zukunft erschauen würde, in der entweder die römische von der evangelischen, oder diese von jener absorbirt wird. Daß die erste Absorbtion unter die Herzenswünsche der Scholastiker unserer Tage gehöre, daran ist wohl nicht zu zweifeln; denn die mittelalterliche Intelligenz sehnt sich auch nach einer entsprechenden Machtvollkommenheit in der practischen Lebenssphäre. Anderseits aber kann auch nicht bezweifelt werden: daß jede Absorbtion über kurz oder lang solch ein Erbrechen zur Folge haben würde, wie die Weltgeschichte keines aufzuweisen hat, aber vor welchem Brechmittel der Herr der Kirche seine erlöste Menschheit so gewiß bewahren wird, als er gesagt hat: „Läßt beydes (Unkraut und Weitzen) wachsen, bis zur Zeit der Erndte u. s. w.“

Wenn aber das wissenschaftliche Heidenthum nicht zum Unkraute unter dem Weitzen gehören sollte; so wäre wohl nichts so überflüßig, als jene Parabel des Herrn in unsern Kirchen zu verkündigen.

Zum Schluße unserer Gegenbemerkungen zu dem bestrittenen Seelendualismus im manich. Systeme, möge noch ein Urtheil über den neuen Dualismus angeführt werden aus dem Munde desselben Forschers und Vertheidiger des hegelschen Monismus, auf dem sich die Gegner desselben so gerne berufen.

Derselbe sagt in seinem Werke: „der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus“ S. 681. „Es läßt sich nicht läugnen: daß zwischen dem theologischen Principe der absoluten Gnade, und dem philos. Principe des absoluten Geistes ein innerer Zusammenhang Statt finde. Es ist daher auch eine ganz natürliche Erscheinung: daß in demselben Verhältnisse, in welchem der Protestantismus sich im Monismus zum Bewußtseyn zu bringen sucht, auch der Katholicismus die Tendenz hat: Sich in dem — ihm nothwendigen — Dualismus, nicht bloß theologisch, sondern auch philosophisch abzuschließen. Und hierin liegt die eigent-

liche Bedeutung des philosophisch-theologischen Systems, welches von A. Günther schon früher der hegelschen Philosophie, und neuestens im „letzten Symboliker" auch der protest. Theologie entgegengesetzt worden ist."

Daß aber dieses Urtheil eines gelehrten Protestanten wenig Gehör bey Katholiken gefunden, ist schon daraus ersichtlich: daß gleich nach der Besetzung der Lehrkanzel der Philosophie an der paritätischen Universität zu Bonn durch Herrn Peter Knoodt, ein Privatdocent der Philosophie daselbst, sich öffentlich verlauten lies: »Günther sey über Schelling und Hegel nicht hinausgekommen." [Günthers Antwort hierauf ist in der Vorrede zum ersten Theile seiner Vorschule 2. Auflage zu lesen.]

Bald darauf bestritt ein tübinger Theologe (später Professor zu Paderborn) zwar nicht das Hinausgreifen über Beyde; meinte aber: es verhalte sich mit dieser Trancendenz nicht besser, als mit der eines L. Feuerbachs; mit welchem er den Wiener Dualisten unter Ein Maaß stellte und nun fand: daß dieser um keinen Zoll länger sey als der deutsche Höllenbreugel.

[Auch der Tübinger erhielt seine Antwort im 2. Bande der Vorschule S. 508 der 2. Auflage.]

Theologen der Köllner Diöcese fanden sogar: daß G. nicht einmal über Kant hinaus gegriffen und nannten ihn daher einen „verkappten Hermesianer.“ Man kann den Einfall blitzdumm nennen, der Mutterwitz aber ist ihm nicht abzusprechen. Denn der Blitz wurde auch hier zum Vater des Lichtes, das diesmal seine Strahlen vom Norden bis zum tiefen Süden hinab zu versenden die Bestimmung erhalten hatte, um hier, in der heiligen Stadt den Sionswächtern die Augen zu erleuchten über den gefährlichen Zustand der Wissenschaft im kathol. Deutschland; da dieses immer noch von dem abgeschiedenen Geiste des früher schon verdammten Hermes molestirt werde. [Auch diese Verkappung wurde von G. beleuchtet in der Lydia v. Jahre 1851. S. 80, welche damals den Vorwurf eines Thrandorffs: daß der welthistorische Zweifel in der kathol. Kirche zu Hause sey, umständlich zergliederte].

Das war auch das letzte Wort, was G. mit seinen Gegner wechselte nach der Maxime: Ubi non

est auditus, non fac sermonem. Zu diesen gesellte sich jetzt Dr. Clemens und Dr. Dischinger (die nicht einmal die Ueberreste hermesischer Orthodoxie in G. Schriften fanden) um der vermeintlich vom Blitze erschlagenen Heuschrecke die letzte Ehre als Todtengräber (der eine als Ameisenlöwe, der andere als Kellerassel) (vulgo — Kelleresel) zu erweisen.

Den Schluß jedoch von derley Inzichten machte abermal ein tübinger Theologe, im 1. Heft der tübinger Quartalschrift v. J. 1854.

Es handelte sich diesmal um nichts Geringeres, als um dies: daß der Stein, den Prof. und Can. Balzer in der 2ten Briefserie in das Treibhaus der tübinger Schule geworfen, durch dasselbe Loch zurückgeschleudert würde; und dazu gehörte unstreitig eine geschickte Hand. Und siehe da! der Repetent Hitzfelder both sich an, die Rolle des kleinen David, dem ungeschlachteten Philister gegenüber, zu übernehmen.

Im Nomen liegt nicht selten das Omen. So ist zwar auch jetzt der Stein zurückgekommen, aber nicht durch dasselbe Loch; so daß der junge Heißsporn vom Glücke erzählen kann, wenn die Repräsentanten der

theologischen Facultät ihm die goldenen Sporne überreichen, ohne ihn zum Schadenersatze für die zertrümmerten Glastafeln zu verhalten.

Denn nach einer recensirenden Anzeige jener Abhandlung (in der Wiener-Kirchenzeitung Nr. 21) zu schließen, hat die Definition: Anima rationalis est forma corporis ihre Bedeutung nur aus St. Thomas und aus der aristotelischen Psychologie zu nehmen. Dieses Lebehoch für den Stagiriten erinnerte uns an eine Stelle in einem Aufsatze in der augsburger allgemeinen Zeitung vom 27. Jänner desselben Jahres, die da lautet: „Würde der Stagirite für immer die Auctorität der wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums bleiben; so sollte man doch aufhören: die Gottinnigkeit Carriers zu befehden, und v. Baur selber könnte einen Ehrenplatz unter den Kirchenlehrern erhalten."

Allein — warum nicht auch andern Wortführern dieser Abtheilung des hegelschen Monismus? Hat nicht Doctor Schwegler ein seltenes Licht angezündet für die Bestimmung das Verhältniß der griechischen zur christlichen Ethik, wenn er jener die Macht zuspricht: den

Menschen aus sich selber heraus zu humanisiren? Haben nicht dieselben Wortführer vor nicht gar langer Zeit jenem Beantworter einer von Ihnen ausgeschriebenen Preisfrage den Preis zuerkannt, welcher der protest. Moraltheologie den Vorzug vor der katholischen deßhalb einräumte, weil jene auf der Basis der antiquen Speculation und der mittelalterlichen Mystik, die Freyheit des creatürlichen Geistes negirend, die Gnade Alles in Allem wirken läßt.

Und sagt nicht der Repetent selber: „der Widerstreit zwischen dem Fleische und Geiste im Menschen lasse sich recht wohl ohne die Annahme einer Lebensdualität erklären." Das brauchte wohl der Repetent Niemanden zu repetiren, der die Geschichte der Begriffsspeculation kennt, die mit Substanzen eben so umgeht wie mit den Arten (Species) um sie unter den Hut eines Genus zu bringen. Mit andern Worten wollte er nur sagen: Wir Aristoteliker in der Theologie sind die Orthodoxen, die Dualisten aber sind schon auf dem **XV.** Concil zu Vienne und auf den **V.** lateranensischen — verurtheilt worden. — Wenn in diesen Worten die ganze Widerlegung des balzerschen

Vorwurfs liegt; so ist dieser auch — wenigstens indirecte — affirmirt, und Herr Balzer kann daher auch die Worte — welche Shakespeare in seinem Drama: König Heinrich IV., dem Prinzen Heinrich (als dieser auf der Wahlstatt, die Leiche Heißsporns findet) in den Mund legt — auf seine Zunge nehmen und ausrufen?

„Lebe wohl! und nimm dein Lob mit dir zum Himmel! Mag deine Schmach mit dir im Grabe schlafen, und nie erwähnt in deiner Grabschrift seyn.“ Die Belege für dieses Recht Balzers können in der zweyten Beylage zu dieser Abhandlung nachgelesen werden.

Beylage I.

als

Anmerkung zur Seite 551.

Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus. (De anima ejusque origine IV. 2. 3.)

Corpus et anima unus homo, quamvis corpus et anima non sit Unum, neque enim ejusdem naturae est homo exterior et interior. Epist. (238) ad Pascent. n. 12.

Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam; totus homo hoc est spiritus et caro. (Enunc. in Psalm. 145.)

Itane tu ignorabas: duo quaedam esse animam et spiritum et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo eit spiritus et anima et corpus; sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari? De anima ejusque origine II. 2. IV. 13.

Anlma aliquando dicitur, ut cum mente intelligatur, veluti dicimus hominem ex anima et corpore constare; aliquando ita, ut excepta mente dicatur. Sed

si excepta mente dicitur, ex iis operibus intelligitur, quae habemus cum bestiis communia. (De quaest. 7.)

Generale nomen animae esse intelligimus spiritum. (De anima ejusque arig. IV. 23.)

Constat enim esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto, proprie nominatur et anima. Hunc autem spiritum etiam mentem videtur Apostolus appellare. Mentem quippe nostrum, nisi rationale et intellectuale nostrum, dicere non solemus. Ibidem IV. 22.

Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. (De Trinit. XIV. 16.)

Anima — corporis materiam, vivificando in Unitatem concordem conformat, et non permittit labi et resolvi. (De generatione II. 7.)

Corruptibilis est omnis caro, nisi quodam condimento animae teneatur. Sed hoc commune est illi, cum pecoris anima. (Tract. in Evang. Joh. 8. 2.)

Animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, ut aspiciat ut videat. Oculus animae, mens est, (Solilog. I. 6.) Mens nostra, oculus animae. Tract. in Joh. 35.)

Wir haben in der zweyten der angeführten Stellen gehört: daß Augustin zwischen dem äußern und innern Menschen unterscheidet. Was Er aber unter dem äußern Menschen verstand, dar=

über gibt die Fortsetzung derselben Stelle Aufschluß. Non enim solum corpus, homo exterior deputabitur, sed adjuncta quaedam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda, quorum sensorum imagines in memoria infixae' cum necordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens.

Nach dieser Stelle zu schließen, ist die anima so unstreitig das Lebensprincip des menschlichen Leibes, wie der Geist (mens) den innern Menschen ausmacht.

Nicht so ausgemacht aber ists: Ob Augustin den Unterschied zwischen dem innern und äußern M. (zwischen mens und anima) als einen wesentlichen (qualitativen) aufgefaßt habe. Das Schwankende in dieser Verhältnißbestimmung tritt vorzüglich in folgender Stelle hervor:

Illud vero nostrum (quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore) rationale quidem est, sed ex illa rationali substantia mentis nostrae (qua subhaeremus intelligibili et incommutabili veritati) tanquam ductum et inferioribus tractandis deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non inventum est viro (i. e. homini) adjutorium simile illi, nisi detractum de illo, in conjugium formaretur; ita menti nostrae (qua consulimus veritatem

supernam internamque) nullum est (ad usum rerum corporalium) simile adjutorium ex animae partibus, quas communes cum pecoribus habemus.

Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem (vel rationem et appetitum rationalem vel consilium et executionem vel si quo alio modo significantius dici possunt) una mentis natura complectitur. Et quemadmodum de illis dictum est: Erunt duo in carne una, sic de his dici potest: Duo in mente una. (De Trint XII. 3.)

Augustin macht in dieser Stelle in der Region des Vernünftigen zwischen Intelligenz und dem Willen, der ihren Inhalt zur äußerlichen Darstellung bringt, offenbar einen Unterschied, wie ihn später ein Kant zwischen der theoretischen und practischen Vernunft, und ein Hegel zwischen dem subjectiven und objectiven Geiste gemacht hat.

Wenn aber der subjective (theoretisch vernünftige) Geist seine Gedanken ins äußere Leben übersetzt; so kann dies allerdings nur vollzogen werden, daß Er die Kräfte der Leiblichkeit in seinen Dienst aufnimmt.

Allein durch diese Dienstleistung wird die Leiblichkeit noch nicht zum integrirenden Theile des Geistes selber, weil es doch nur eine bloße Voraussetzung ist: daß der Geist das ausschließliche Lebensprincip des Leibes sey. Der Leib tritt dadurch keineswegs in dasselbe Verhältniß (zum Geiste, wie dies zwi-

schen den Factoren der Geschlechtlichkeit im Naturleben Statt findet.

Ein solches Verhältniß aber spricht die august. Stelle aus. Mann und Weib sind allerdings zwey in Einem Fleische; seys nun: daß unter der Zweyheit die beyden Individe, und unter der Einheit, das Gemeinsame beyder als Grund der Besonderung (Individualisirung) verstanden wird; oder: daß unter der Zweyheit die persönlichen Geistwesen und unter Einheit, das **sexuale** Leben der Natur verstanden wird, welches auf gemeinsamen Stamme diese getrennten Blüthen ansetzt, die sich gegenseitig suchen, weil sie für einander, bestimmt sind. — Es ist dies bey Augustin desto auffallender, weil Er zum äußern Menschen nicht bloß die materielle Leiblichkeit, sondern auch (laut Citate) die subjectiv-vorstellende Thätigkeit der Seele (und zwar in ihrer Steigerung zur mittelbaren Vorstellung im Gedächtnisse und in der schematisirenden Phantasie) hinzugezählt.

Warum sollte nun gegenüber dieser Verinnerung des objectiv Aeußerlichen, nicht auch der Naturpsyche eine gleichgesteigerte Thätigkeit der Darstellung (als Wille) inwohnen, deren sich der Geist eben so bedienen kann, wie er sich der Phantasie bedient, um seine Ideen in ein sinnliches Gewand zu kleiden?

Sind aber einmal Naturverhältnisse auf das Leben des Geistes im eigentlichen Sinne übertragen; so kann das nur zum Nachtheile des qualitativen Unterschieds zwischen Geist und Seele geschehen. Denn zwey Dinge die in einem Dritten (über oder

unter ihnen) sich ausgleichen, können nie als wesentlich verschiedene und darum unausgleichbare gedacht werden. Ist das thatsächliche Verhältniß zwischen Seele und Geist im Menschen ein identisches mit dem zwischen Weib und Mann, und die gemeinsame Wurzel Jener eben so die Vernunft, wie hier die **Natura naturans**; so ist dort die qualitative Verschiedenheit beyder in Einem höhern Dritten eben so vertilgt, wie hier in Einem niedern Dritten, das in seiner Selbstoffenbarung mittelst Besonderung — nie von Sich selber abfallend, gedacht werden kann.

Unter dieser Vereinerleyung wird es nun auch klar: Wie sich die Gegner des Dualismus darüber ärgern können, wenn die Vertheidiger desselben sich auf den (widersprechenden) Streit zwischen Geist und Fleisch im Menschen berufen, und wenn Jene in jenem Widerspruche bloß einen geschlechtsartigen Gegensatz erblicken, und sich dafür auf Augustin berufen, der in der That sich dahin äußert: **Discordia modo, quae est in spiritu et carne, pro concordia laborat. Quemadmodum, si in una domo litem inter se habeant vir et uxor, ad hoc debet laborare vir, ut domet uxorem. Domata uxor, subjugetur viro, et subjugata uxore, fiat pax in domo. (Sermo de verbo Apost. ad Romanos 8. n. a.)**

So trefflich nun diese Stelle als Gleichniß ist; so ganz untreffend ist sie als Wahrheit. Denn vor Allem müßte dargethan seyn: daß der Streit zwischen Geist und Fleisch sich um bloße Geschlechtsinteressen drehe; um hinterher an die Stelle die-

ser Factoren, das Männliche und Weibliche als Geschlechtmomente setzen zu können.

Wenn wir auch von dem Principe des Naturlebens die Männlichkeit und Weiblichkeit prädiciren dürfen; so dürfen wir noch lange nicht die Freyheit und Nothwendigkeit zu Prädicaten des Geistes als eines Realprincips machen. Denn dort handelt es sich eben so um einen Gegensatz, der in einem dritten ausgleichbar ist; hier aber ist diese Ausgleichung unmöglich, so lang die Glieder desselben ihre qualitative Verschiedenheit beybehalten sollen, folglich der Gegensatz ein Widerspruch' der das Denken unmöglich macht.

Beylage II.

zur Seite 615.

Die christliche Principienfrage, die von Balzers zweyter Briefserie mit klugem Vorbedacht der tübinger Schule zugerufen wurde, hat bisher ein doppeltes Echo geweckt. Ich sage nur ein doppeltes, weil die kleinere Scharteke, die Dischinger gegen jene geschleudert, als Unsinn auf Ihn selber zurückgefallen ist, und hat, jetzt schon vergessen, für die Zukunft, wenn irgend ein, so doch kein anderes, als ein rein pathologisches Interesse.

Abgesehen also hievon war es Dieringer, der zuerst gegen jene laut wurde in der Vorrede zur 3. Auflage seiner Dogmatik, und bald darauf ein gewisser Repetent Hitzfelder (hitzig im Felde und überdies von der Parthey inflammirt) in der bereits angeführten Quartalschrift.

Erinnern nun auch diese beyden Stimmen, jener Principienfrage gegenüber — an das schwäbische „Halber Vieri“ als Antwort auf das herausfordernde „Filou!“ der französischen Schildwache am linken Rheinufer — in Hebels bekanntem Schwanke; und behauptet die erstere auch (um nur Etwas aus jener Vorrede zu entnehmen): daß, wenn Balzer Recht behielte: „die Christen

noch immer beschnitten, und nach den Satzungen der Juden leben müßten! — so verdient doch die letztere Stimme, schon deßhalb eine besondere Beachtung, weil sie durch das Organ der tübinger Schule articulirt; eigentlich eine Selbstapologie dieser ist, die es nicht gleichgültig hinnehmen konnte: in Frage gestellt zu seyn. — Es ist aber diese Apologie (bedeutsam genug) ihrem Gesammtinhalte nach, nichts, als ein abermaliger Versuch: die Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Leib im Sinne des Wiener-Dualisten, wenn nicht als formale Häresie, doch als materialen Irrthum, wohlwollend zu denunziren. — „Würde hiemit dieser Grundpfeiler des modernen Dualismus erschüttert; so ginge (das ist Freunden und Feinden klar) das ganze mit dem Aufwande vieler Jahre und Kräfte aufgeführte Gebäude augenblicklich aus den Fugen" und die tübinger Schule hätte dann ohneweiters, in wohlfeilster Weise, ihren Gegner sich vom Halse geschafft. — Und in der That, wenn irgend ein theures Haupt dieser Schule zu solchem Unternehmen, wie gewachsen erscheint; so ist's das Hitzfeldrische, das nach besten Wissen und Gewissen nicht minder auch den Czaren empfohlen werden könnte, jetzt, wo es sich darum handelt: die Mauern v. Calaphat zu brechen.

Worin besteht nun die unwiderstehliche Kraft dieses Auserwählten? Sie besteht in einem Dogma, das seinem Haupte so eigenthümlich ist, wie der Henne das Ey, welches er aber doch, wenn auch unter vielem Geschrey, der Kirche großmüthig überläßt, wenn diese gewillt seyn sollte: seiner Denunzirung Folge

zu leisten. Diese bewegt sich, wie gesagt, um die Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Leib, d. h. um die Frage: Was ist orthodoxer, was heterodoxer Dualismus in der Lehre vom Menschen? Um nun die Hitzfelderische Beantwortung dieser Frage auf 82 Seiten mit Einem Male übersichtlich zu machen, kann sie (ebenso frey als treu) in folgende Formel gefaßt werden.

(Geist + Seele) und Leib, ist Dogma.

Geist und (Seele + Leib), ist Häresie.

(Die Parenthesen deuten die Substanzeinheit an).

Der erste Satz: der Mensch hat nur Eine Seele die geistige, und diese ist das belebende (beseelende) Princip des Leibes — schon von Gennadius gegen das Ende des 5. Seculums, als allgemeiner Kirchenglaube ausgesprochen — wurde auf dem **IV.** Concil zu Constantinopel und auf dem zu Vienne, als Dogma formulirt, dort gegen Photius, hier gegen Johann Olivi, die den letzten Satz lehrten: der Mensch habe zwey Seelen (eine geistige und leibliche) welche letztere — verschieden von der erstern — den Leib belebe.

Wir können hier nicht die Winkelzüge alle verfolgen, die zur Begründung dieses Themas, angeblich „an der Hand der Geschichte" gewagt worden. Es reicht aber auch zur Würdigung des Ganzen hin, das was über den **VIII.** und **XV.** oecumenischen Kirchenrath und über Photius und Olivi radotirt wird, etwas schärfer ins Auge zu fassen.

1. Wenn Photius einen manich. Dualismus „versuchsweise" gelehrt hat; so leidet die auf Photius bezügliche — Bestimmung des IV. Concils auch nicht die entfernteste Anwendung auf den neuern Dualismus; da der manichäische in Annahme zweyer Geistseelen bestand. Dieß konnte auch von der tübinger Schule (so schwer es ihr auch ankommt, dies entschieden zu bekennen) so wenig übersehen werden, als daß Clemens (indem er diese Annahme des Manichäismus in leidenschaftlicher Verblendung schlechthin läugnet) Sich und seine Polemik blamirt hat. — Sie sucht daher dasselbe Spiel (welches Clemens durch sein übereiltes „Schach dem Könige!" verdorben) demselben Ziele in anderer Weise entgegenzuführen und zwar durch die Behauptung: „der an Photius verurtheilte Dualismus ist kein manichäischer, wohl aber ein apollinarischer gewesen.

Freylich ist auch dieser Behauptung sowohl von Balzer als von Knoodt nachgewiesen worden: daß auch dann — die Richtigkeit dieser Hypothese angenommen — jener dogmatische Canon, keinerley Bezug auf den neuern Dualismus habe, da die Lehre des Apollinaris, den ausgeprägtesten trichotomischen Character an sich trage; aber grade das ists, was Hitzfelder mordaciter in Abrede stellt.

So lautet seine Argumentation: „Photius lehrte wahrscheinlich so etwas" — [Allein ist denn dieses Was im Apollinarismus so ungewiß; da es bereits vom Concile zu Ephesus, Chaledon und Constantinopel verworfen worde?] Ferner: „Apollinaris

adoptirte „wahrscheinlich“ die philonische Theorie, die der aristotelischen nahe verwandt war.“ [Es ist also unläugbar: daß die Kirche — auf dem IV. const. Concil an Photius nicht eine Trichotomie „im eigentlichen Sinne,“ sondern die aristotelische Dychotomie: Geist + (Seele + Leib) als Häresie verdammt, und im Gegensatze hiezu den Dualismus (Geist + Seele) + Leib als Dogma formulirt habe.]

Es ist überflüssig, etwas über die Logik dieses Schlusses vom Wahrscheilichen auf die Gewißheit zu bemerken. Aber — was wird Rom sagen, wenn Es erfahren sollte: daß man an einer kathol. Universität Deutschlands in solcher Weise — das aus einer vielgliederigen Kette von Wahrscheinlichkeiten Erschlossene (d. h. im besten Falle wieder eine Wahrscheinlichkeit) zum Dogma, folglich dieses selber zur Wahrscheinlichkeit mache?!

Und tritt dies schon im besten Falle ein; was erst dann, wenn jene Wahrscheinlichkeiten von der Art wären, die nur für den Ignoranten in der Geschichte des christl. Lehrbegriffes, den Schein der Wahrheit haben könnten?

Es handelt sich hier (wie aus dem Mitgetheilten ersichtlich, ist) um die richtige, d. h. geschichtliche Auffassung des Apollinarismus. Nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Alterthums huldigte Apollinaris der sogenannten Trichotomie, d. h. er zerfällte das menschliche Wesen in Leib, Seele und Geist (σωμα - ψυχη ἀλογος - πνευμα vel νους).

Dies ist so unläugbar: daß es auch Hitzfelder mit denselben

Worten ausspricht; aber Er deutet zugleich diese Worte nach seinem Bedarf, indem Er die Kunst des Unterscheidens in der seltsamsten Weise mißbraucht.

Er unterscheidet nähmlich zwischen Trichotomie „im eigentlichen und uneigentlichen" Sinne. Nach jener besteht der Mensch aus" drey wesentlich von einander verschiedenen „(also substanziellen) Factoren; nach dieser ist die Dreytheilung im Sinne der alten griechischen Philosophie zu nehmen, welche ebenfalls drey Bestandtheile unterschied, und insofern trichotomisch war und hieß (?); aber auch die Seele entweder mit dem Leibe oder mit dem Geiste in Substanzeinheit dachte; wornach die Trichotomie sich in eine Dychotomie auflöste."

In Folge dieser Unterscheidung behauptet er nun: „Ersteres finde sich nur bey einem heidnischen Philosophen von gewisser Bedeutung, dem pythagorisirenden Platoniker Numenius; in christlicher Zeit bis auf Apollinaris aber nur bey den Gnostikern und Manichäern (?!), und etwa noch bey dem auf dem II. Concil v. Nicäa als Häretiker verurtheilten alexandrinischen Didyäus" kurz: Apollinaris sey eigentlich Dichotomisch und nur uneigentlich Trichotomist (wenn man nun einmal dieses Wort — ohne die Sache die Es bezeichnet — gebrauchen wolle) gewesen."—

Kann man der Geschichte kecker und schamloser ins Angesicht lügen?!

In allem Ernste behaupten: das Alterthum — das griechische wie das christliche — habe in seiner Anthropologie „drey

wesentlich verschiedene Factoren gelehrt, kann sicherlich Niemanden weniger, als der güntherischen Schule einfallen; da gerade sie an ihrem Meister vor allem rühmt: daß Er zuerst den Gedanken von wesentlicher Verschiedenheit (zwischen Geist und Natur) in die Anthropologie, und hiemit in alle Wissenschaft eingeführt. Und wenn demungeachtet Knoodt die Trichotomie als Lehre „von drey wesentlich verschiedenen Factoren" definirt; so ist diese Aussage offenbar nur als Schreibfehler anzusehen. Denn etwas Anders sind „drey wesentlich verschiedene, und etwas Anderes sind" drey substanzielle Factoren." So sind Quecksilber und Schwefel zwey substanzielle, nicht aber wesentlich verschiedene Factoren des Zinobers, weil beyde dem Naturleben anheim fallen.

Ist nun die Lehre von drey substanziellen Factoren, d. h. diese Trichotomie im eigentlichen Sinne — dort und nur dort zu suchen, wo Hitzfelder sie gefunden zu haben vorgibt? — [Wir werden später auf diese Frage zurückkommen, da ihre Beantwortung viel kürzer sich geben läßt, wenn die Trichotomie im besagten „uneigentlichen Sinne" erwogen worden seyn wird].

Also — ist es wahr: daß die eine Fraction der altgriechischen Philosophen (die platonische) die Seele in Substanzeinheit mit dem Geiste gedacht habe? Ohne Zweifel! Aber folgt daraus: daß diesen Philosophen die Seele nicht als Substanz — auch nicht als substanzieller Theil — gegolten, der mit dem Geiste als dem andern Theile, eine substanzielle Ganzheit und Einheit bilde? Wer wollte diese Frage bejahen!?

Ist es ferner wahr: daß die **andere Fraction**, deren Haupt **Aristoteles** war, die Seele in Substanzeinheit (sofern diese jedwede principielle Verschiedenheit ausschließt) mit dem Leibe gedacht habe?

Ist diese Characterisirung der altgriechischen Philosophie nicht gradezu die größte Unwahrheit, die jemals über sie ist ausgesprochen worden? Es ist unbestrittene und unbestreitbare Thatsache: daß die gesammte Geschichte der griech. Philosophie seit Plato und Aristoteles, vorzugsweise als Streben nach Vermittlung des absoluten Dualismus von stoffloser Form, und formlosem Stoffe sich darstelle. Die genannten großen Denker nahmen die **Psyche** als Moment zu solcher Vermittlung (zwischen νοῦς und ὕλη) an, und **diese** galt dem einen wie den andern (was wohl zu beachten) als **Theil** des νους (im weitesten Sinne). Der Unterschied zwischen beyden Griechen bestand also nicht darin: daß der eine die Seele in Substanzeinheit mit dem Geiste, der andere aber mit dem Leibe in gleicher Einheit dachte; sondern lediglich darin: Wie sie den Νους mit der Hyle zu **vermitteln** suchten. Während **Platon** nicht nur den Νους (als Inbegriff aller Ideen und als schlechthinnige Allgemeinheit) sondern auch die Psyche (d. h. jedwede besondere und einzelne Idee) als für sich — außer der Hyle — Seyendes faßte; so brachte **Aristoteles** die Psyche in eine innigere Verbindung mit der Hüle, indem er nur den Νους (als schlechthin allgemeine und als besondere Vernunft oder Geist) als für sich Seyendes; die Psyche dagegen als nur in (mit) der Hyle Seyen-

des, d. h. jenen als reine diese als gemischte Form faßte. Beyde waren also Dichotomisten im eigentlichen Sinne — zwar nicht so, wie Hitzfelder meint — aber doch sofern als sie das eine ihrer zwey Principe (das Formprincip) aus seiner substanziellen Einheit in zwey substanzielle Theile zerfällten, die als Theile überall, wo sie sich zusammen finden werden, nur Eine substanzielle Einheit constituiren. Auch könnten sie allerdings „nur in sehr uneigentlichem Sinne" Trichotomisten genannt werden; da Beyden das Dritte im Menschen (die Hyle) nichts weniger als der Theil eines Princips, wie Nous und Psyche, galt.

Wem ist ferner vor Hitzfelder je eingefallen: die Trichotomie der spätern griechischen und christl. Philosophie — in diesem und nur in diesem Sinne, d. h. in einem so eigentlichen Sinne zu nehmen, daß er eigentlich gar keiner ist?! Die Trichotomie als Lehre von einer dreygetheilten substantiellen Einheit, trat in die Geschichte der Philosophie, wie bekannt, mit dem Neuplatonismus ein, dessen Wesen darin bestand: daß er den — bis dahin immer noch unvermittelten — Dualismus (die alt überlieferten zwey Principe der Weltwirklichkeit) in neuer Weise zu vermitteln strebte, indem er das eine in das andere Princip (die Materie in den Geist) aufzuheben sich bemühte, so daß ihm Geist, Seele und Leib des Menschen, recht eigentlich als drey substanzielle Theile einer substanziellen Einheit galten.

Daß nun der in Frage stehende Photius, wenn er Apollinarist — auch Trichotomist in diesem eigentlichen Sinne war;

dafür sprechen sofort zwey Auctoritäten, die zu bezweifeln, wenigstens unserm tübinger Theologen nicht einfallen wird, sintemalen die eine, er selber, die andere das **IV. Concilium constantinop.** ist.

Hitzfelder kann nicht umhin, die tiefgreifende Umwandlung zu berühren, die Apollinaris mit seiner eigenen Theorie, im Interesse fürs christologische Dogma vorgenommen. Er gibt zu: „Apollinaris habe den Nous (die vernünftige Seite der Seele) die er anfänglich mit der Psyche in Einheit gedacht, später von dieser abgelöst, und beyde gegen einander fixirt, also statt der Dichotomie eine Trichotomie aufgestellt." Er deutet aber diese Thatsache auf folgende Weise:" Wurde in solcher Weise die Eine Seelensubstanz in zwey getrennte Theile gespalten; so mußte das eigentliche substanzielle Seyn, dem vernünftigen Theile (dem Nous) zufallen; dem andern Theile aber (der lebendigen Psyche) ihre substanzielle Unterlage (ihr Hypokeimenon) im Körper angewiesen werden"; und gibt sodann dem Leser (der darüber fragen sollte: Wie so denn?) folgendes zur Antwort: „So verlangt es das richtige philosophische Denken, denn eine eigentliche Trichotomie (die Annahme von drey substanziellen Factoren) ist ein philosophisches Monstrum; wenn nicht etwa die zweyte Seele in manichäischer Weise? abgeleitet wird."

Wer aber kann so blind seyn, hier auf den ersten Blick nicht zu bemerken: daß — was richtiges philosophisches Denken heißt, ein Monstrum und umgekehrt dieses eben das richtige Denken sey?

versteht sich unter der gegebenen Voraussetzung: „daß Apollinaris die Eine Seelensubstanz in zwey Theile gespalten habe.“ — Wenn Er aber dieses gethan, mußte Er denn nicht jeden dieser Theile so gewiß als einen substanziellen Theil fassen, als es dem richtigen Denker je einfallen kann: einen der beyden Theile, in die ein Apfel zerschnitten wird, als Apfeltheile zu läugnen? Mit andern Worten: der Einfall — wenn Eine Substanz in zwey Theile getrennt wird, so ist der eine Theil nur Substanz, der andere aber das grade Gegentheil hinzu, d. h. eine bloße Erscheinung die ihr Seyn (ihre subst. Basis) anderswo hat — handgreiflich ein Monstrum horribile cui lumen ademptum! und durch welchen der Auctor das grade Gegentheil von dem beweist, was er beweisen wollte, nähmlich: daß Apollinaris alles eher als ein Aristoteliker war (und das ist hier grade die Hauptsache), da Aristoteles die Psyche so gewiß als Substanz annahm, als sie ihm (in ihrem Zusammenhange mit der Hyle) nicht bloß eine Morphe im platonischen Sinne, sondern als Energia und Entelechia galt; obschon er sie als Theil des Nous (ja selbst als getrennt von Nous) im Menschen daseyend, dachte; da der Geist als Nous erst später zur Seele hinzutrat.

Dies ist das eine Moment im Beweise des Repetenten für das Gegentheil; das andere aber ist noch schlagender und liegt in den Worten: Apollinaris habe „der Psyche zotike ihr Hypokeimenon, des richtigen Denkens wegen, im Körper anweisen müssen.“ — Also im Körper? Allein dann wäre er ja abermal

nicht Aristoteliker gewesen, da nach diesem der Körper als solcher schon geformter Stoff (Psyche + Hyle) war. Psyche und Hyle aber diese als Hypokeimenon der Psyche, ist das nicht abermal ein philosophisches Monstrum? Oder sollte etwa das Wort „Körper" nur ein übereillter Ausdruck für Hyle seyn?

Aber diese Annahme verbietet der Text, zu welchem das — so eben aus dem Munde des Repetenten — Mitgetheilte, nur die Note bildet. Im Texte selber heißt es: „der Grund (den Sie (Balzer) für Ihre Auffassung des Apollinarismus geltend gemacht) beweist im besten Falle weiter nichts: als daß die Apollinaristen, dem **Logos** anfänglich auch eine Macht (**Exusia**) für die lebendige Psyche stellvertretend einzustehen — zuerkannt haben; ohne daß hiemit schon eine wesentliche Verschiedenheit der Leibseele vom Leibe angedeutet werden wollte. Denn aus der möglichen Abtrennbarkeit derselben vom Leibe kann eine substanzielle Verschiedenheit beyder, sicherlich nicht erschlossen werden; vorausgesetzt: daß ein anderes Lebensprincip supplirend an ihre Stelle tritt."

[Wir müssen hier die Bemerkung einschalten: daß in der hitzfeldrischen Abhandlung nicht selten Text und Note einander widersprechen. Es mag dies als Beweis gelten: daß zwey Hände daran gearbeitet, wovon die eine den Zettel, die andere den Einschlag geliefert habe, beydes aber in gleicher Weise Schofel ist]. Doch abgesehen hievon (wie von den Widersprüchen im Texte selber) was ergibt sich daraus als Hauptsache?

Einmal: daß — wenn Apollinaris anfänglich „keine

wesentliche Verschiedenheit der Leibseele vom Leibe anerkannte — er abermal und schon zum drittenmal, und zwar gleich anfänglich, kein Aristotelik.r war; da nach Aristoteles, Psyche wesentlich von Hyle verschieden war. Dann: daß — wenn auch aus der Trennung der Psyche vom Soma (die Apoll. ursprünglich behauptet) eine substanzielle Verschiedenheit beyder erschlossen werden dürfe — eben deßhalb noch nicht der Schluß von der (spätern vorgenommenen) Trennung zwischen Psyche und **Nous**, auf die Nothwendigkeit gerechtfertigt sey: der Psyche eine — von ihr substanziell verschiedene — Unterlage im Körper anzuweisen.

Doch genug hievon! Hätte Apollinaris in der That gelehrt: Anfänglich — der **Nous** sey nur Erscheinung (die vernünftige Seite) der Psyche, diese mithin das „substanzielle Seyn desselben; und späterhin — der **Nous** sey als Seyn, die Psyche aber nur als Erscheinung am Soma, d. h. dieses als substanzielle Unterlage derselben zu fassen; dann stünde seine Lehre, in ihrer ersten und in ihrer zweyten Gestaltung, nicht nur im schroffsten Gegensatze zum Aristotelismus; sie wäre an sich schon die wunderlichste Erscheinung in der gesammten Geschichte der Philosophie; und dies um so mehr als noch kein Historiker (außer der tübinger Schule) sie darin gefunden hat. Und so dürfte es Keinem (so lange es dieser Schule nicht besser gelungen, das Unwahre wahrscheinlich zu machen) zu verargen seyn: wenn er am Apollinarismus, nach wie vor, das festhält, was die anthropologische Formel: Geist + Leib festgestellt hat. — Diese Schule aber

behauptet ferner: die Kirche habe später die andre Formel (Geist+Seele) + Leib dogmatisch sanctionirt, und zwar zuerst auf dem **XV.** öcumenischen Concil zu Vienne (dessen Echo die **V.** Lateransynode gewesen) gegen Petrus Johannes von Oliva mit den bekannten Worten: „**anima rationalis seu intellectualis, per se et essentialiter est forma corporis humani.**"

Diese Worte sollen nach Hitzfelder und Clemens keinen andern Sinn haben, als den angeblich Thomistischen: „der Geist (und nur dieser) ist das Seyn und Leben (Seele) gebende Princip des menschlichen Leibes." Als Note wird zu diesem Texte hinzugefügt: „Es bedarf kaum der Erinnerung: daß uns hier die aristot. Unterscheidung von Hyle und Morphe entgegentritt. Denn die Hyle ist bey Aristoteles das bloß möglich Seyende (bloße Anlage), welches durch die Morphe (Energie seyn) zur Bestimmtheit des Daseyns fortgeführt wird. Näherhin — das Verhältniß von Leib und Seele betreffend — bezeichnet Aristoteles die Seele als Form, so wie als Energie und Entelechie (bewegende und End-Ursache) des Körpers; insofern sie nähmlich nicht bloß Grund seines Seyns, (d. h. Grund davon: daß das, was ursprünglich bestimmungslose Materie war, zu diesem bestimmten menschlichen Körper geworden ist) sondern auch Grund seines Lebens und seiner zweckmäßigen Thätigkeit ist."

Wer wird hier nicht staunend ausrufen: Ist's möglich!? Während früher behauptet wurde: die Kirche habe die aristotelische Anthropologie, d. h. die Formel: **G + (S + L) = Mensch**

bey Photius als Irrlehre verworfen; wird nun behauptet: die Kirche habe dieselbe Lehre auf dem Concil zu Vienne zum Dogma erhoben. Und was noch erstaunlicher ist, das Letztere soll an der Hand der Geschichte nachzuweisen seyn? Wie so? Guido der Carmelite bezeuge als Zeitgenosse: daß Joh. von Oliva seinen Irrthum aus den Schriften des Averröes geschöpft; dieser aber habe — nach **Duns Scotus** Aussage — gelehrt: daß die geistige Seele der Substanz nach, vom Körper (dessen Form eine aus der Potenz der Materie entwickelte, sensitive Seele sey) getrennt sey und sich mit dem Menschen durch Mittheilung ihrer Thätigkeit verbinde. „Wem fällt nicht die überraschende Uebereinstimmung dieser Lehre mit der des neuern Dualismus auf?" bemerkt hiezu Hitzfelder. Und nachdem er noch angeführt: „auch Thomas v. Aquin (der ein eigenes Werk: **de unitate intellectus contra Averroistas** geschrieben) gebe als Lehre derselben an: daß der Geist weder die Seele sey, welche die Form unsers Körpers ist, noch auch ein Theil derselben; sondern Etwas der Substanz nach davon Getrenntes" schließt er mit den Worten: „dies ist in der That entschieden genug, und macht jede weitere Bemerkung überflüßig."

Ja wahrlich jede weitere Bemerkung erscheint als überflüßig für jeden, der die Geschichte der Philosophie und ihres Wechselverhältnisses zum christl. Lehrbegriffe, wenn auch nur oberflächlich kennt; da es ihm von selbst in die Augen springt: daß das Raisonnement des Repetenten hier eben so auf gänzlicher Mißdeu-

tung des Averroismus, wie zuvor auf gänzlicher Mißdeutung des Apollinarismus sich stütze. Es ist merkwürdig — [und für das — was sich früher als kirchl. Protest gegen Photius darstellte — eben so wenig ohne Bedeutung; wie für das, was nun als Protest gegen Petrus Johannes sich darstellen wird] daß **Averroës** thatsächlich — mehr noch als dem Aristotelismus — dem Neuplatonismus gehuldigt habe. Uns erscheint daher der letztere Protest als eine Thatsache, die, wie so viele andere, für die unbeugsame Consequenz zeugt, mit welcher die kirchliche Auctorität, den einmal zurückgewiesenen Irrthum immer wieder zurückweist, selbst wenn dieser auch nach Jahrhunderten, in was immer für einer Gestalt ihr entgegentreten sollte. — Doch dies ist der Beurtheilung eines Jeden anheimzustellen. Was aber mehr als dies zu beachten, ist die Frage: Wie bestimmte **Averroës** das Verhältniß zwischen Geist und Seele, zwischen Seele und Leib? In welchem Sinne faßte er die Trennung des Geistes vom beseelten Leibe?

Der ehrliche Rixner in seiner Geschichte der Philosophie (Band **III**. S. 57) führt als Lehre des **Averroës** an: „daß die letzte und innerste Grundlage aller Menschenseelen jene Eine und einzige Seele sey, welche diese ganze Sphäre (die sublunarische Welt) beseelt und belebt (offenbar Plotins Weltseele) und welche selber eine der endlich vielen Lebensformen ist, die in der Urform (**Eidos**) enthalten sind. Denn wie jede sinnliche Sphäre ihre beygeordnete Intelligenz (Plotins **Nous**) habe; so habe auch dieser unterste Weltkreis eine solche, welche nicht dieses oder jenes

Menschen, sondern vielmehr der ganzen Menschengattung Seele seyn und heißen möge, obschon sie auch in jedem Individuum ganz erscheint."

„Demnach sey ein anderes die **ratio particularis**, die in jedem Menschen täglich dem Verderben unterworfen ist; und ein anderes hingegen die **ratio universalis**, welche allein das, was die sinnliche Seele im **Individuo** auffaßt und vorstellt, wahrhaft und geistig im Allgemeinen begreift und anschaut, und daher allein der Grund der rechten Wissenschaft, folglich auch allein ewig und unsterblich ist. — Das Verhältniß der thätigen Vernunft zum Menschen ist daher zu vergleichen dem der Sonne zum Gesichte. Denn wenn die gesehene Sonne durch das Licht (mittelst welchem sie gesehen wird) das Gesicht (Schauen) bewirkt; so erkennt die vernünftige Seele durch die thätige Vernunft das, was sie erkennen macht; und dadurch wird das — der innern Möglichkeit nach — Vernünftige zum Vernünftigen der thätigen Wirklichkeit nach, und die vernünftige Seele selbst wird dahin gebracht: daß sie mit der thätigen Vernunft Eins ist, und die Vernunft wird zu dem gemacht, was sie früher nicht war, d. h. sie wird zum Vernünftigen, d. h. sie erkennt sich, was sie früher nicht war."

Demnach faßte **Averroës** — **Nous**, **Psyche** und **Hyle** als substanzielle Dreyheit auf. Aber während er einerseits die Hyle — im Gegensatze zu Aristoteles — nie (auch nicht als Voraussetzung für die Weltwirklichkeit) ohne Psyche (Morphe) dachte;

trennte er anderseits die Psyche vom Nous in einer Weise, durch die Er sich eben so sehr von Aristoteles, wie von den Neuplatonikern unterschied. Denn nach ihn steht die geistige Seele (Nous) in einem ganz äußerlichen Verhältnisse zur sinnlichen Seele (Psyche); wie die Sonne zum Auge, wie der Schiffer zum Schiffe. Wie das Licht als Wirkung der Sonne in jedem Auge besonders sich spiegelt, und dieses, (der innern Möglichkeit nach bloß lichtes) zum Lichte, (der Wirklichkeit nach) erhebt; so wirkt der **Nous** (die thätige Vernunft, die **ratio universalis** als solche Eins für die ganze Gattung) besonders auf jede besonderte Psyche, die als solche eben dadurch **actu** zur leidenden Vernunft (**ratio particularis**) wird, was sie früher nur in **potentia** (als receptives Vermögen) war. **Dicamus ergo nos** (sagt **Averroës de anima Fol. 164. 6**) **manifestum esse ipsum hominem non esse actu intelligentem, nisi propterea, quod copulatur cum eo intellectus in actu. Estque rursus manifestum, materiam et formam ita simul conjungi et uniri, ut Aggregatum ex ipsis — officiatur quid Unum, et praecipue ipse intellectus materialis** (die leidende Vernunft).

Schon aus diesen Daten leuchtet zur Genüge ein: daß nach **Averroës** — die **anima sensitiva, forma corporis humani vere per se et essentialiter** genannt werden müsse; keineswegs aber die **anima rationalis**, die als solche, nur **per accidens forma**, nur von Außen an jener erscheine;

als Seyn aber völlig losgetrennt von ihr und hiemit auch vom **corpus humanum**, existire.

Gegen diese Trennungsansicht vom Menschen als einem Aggregato, welche in der zweyten Hälfte des dreyzehnten Seculums sich ausbreitete, eiferte St. Thomas in seiner Schrift: **de Unitate intellectus contra Averroistas**, in welcher er eben nichts weiter zu beweisen sucht, als: Es sey eine Irrlehre — **Intellectum Substanziam esse omnino ab anima separatam, esseque Unum in omnibus hominibus** — mit andern Worten: „Es sey Irrlehre — daß der Geist nicht die Seele sey, welche die Form unsers Körpers ist; auch nicht ein Theil derselben, sondern etwas — der Substanz nach — von ihr Getrenntes.“ Aber erscheint jetzt nicht „in der That jede weitere Bemerkung zur Hitzfelderschen Deutung dieser Worte als „überflüßig“ in den Worten: „Wem fällt nicht die überraschende Aehnlichkeit dieser Lehre mit der güntherischen auf!“

Daß die averroistische Lehre — und nur diese — es sey, welche die Kirche auf dem Concil zu Vienne an Petrus Johannes verworfen, dafür zeugt nicht bloß G u i d o C a r m e l i t a, sondern auch F. N i c o l. E y m e r i c u s Ord. Präd. in seinem berühmten **Directorium inquisitorum**, ein eben so vollgültiger Zeuge, da er selber Generalinquisitor in dem arragonischen Reiche schon im Jahre 1358 war. In der Ausgabe dieses **Directoriums (Romae 1585)**, findet sich eine sehr ausführliche „**Glossa Joh. Andreae**“ über den fraglichen Canon jenes Concils, aus der wir

hier nur das Wesentliche mittheilen, welches zugleich dazu dient, die Beantwortung der Frage anzubahnen: Ob die Kirche in diesem Canon in der That als ihre Lehre ausgesprochen habe, was der Repetent Sie als diese Lehre aussprechen läßt.

Schon Guido berichtet: „**Petrus Johannes negabat: animam rationalem, qua rationalis est, formam esse humani corporis.** Dasselbe bestätigt auch die Glosse, indem sie den Beisatz „**qua rationalis**" also erklärt: „**De sensitiva enim et vegetativa non fuit opinio. Sensitiva enim, qua sentimus per sensus corporeos, certum est, quod corrumpitur, corpore corrupto, et sic non potest dubitari, quia sit corporis forma. Idem de vegetativa, qua vegetamur, nutrimur et augmentum sumimus. In prima communicamus Brutis, in secunda etiam plantis. Sed de intellectiva vel rationali fuit contraria opinio.**"

Der Glossator referirt weiter: weßhalb Pet. Johannes und seine Anhänger dieser entgegengesetzten Meinung gewesen; aber auch die Gründe für das kirchl. Dogma. Von diesen nur soviel: **Differentia sumitur a Forma, sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod de homine dicitur ratione animae intellectivae; ergo ipsa est hominis forma. — Item demonstratur ex ratione speciei humanae. Natura enim rei ostenditur ex ipsius operatione; propria vero hominis operatio (in quantum homo est) est intelligere. Oportet ergo, quod sortiatur speciem secundum illud, quod**

ipsius operis est principium. Sortitur autem speciem unum quodque per propriam formam; ex quo relinquitur, quod pricipium intellectivum (anima intellectiva) sit propria hominis forma.«

Hierauf werden die Inductionen der Gegner in folgender Weise refutirt: „Ferentes opinionem hic (in Concilio) reprobatam primo inducebant: cum Uniri (non dico accidentaliter, sed perse et essentialiter) sit inseparabiliter uniri; ergo forma non potest esse sine materia propria. Sed anima intellectiva, cum sit incorruptibilis, remanet corrupto corpore, corpori non unita. Ergo non unitur corpori ut forma per se et essentialiter.

Ad quod respondetur: Quod secundum se convenit corpori levi, sursum esse; et sicut leve manet, cum a loco proprio fuerit separatum cum aptitudine et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo proprio Esse, cum fuerit a corpore separata; habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. Der gemeinschaftliche Stützpunct dieser Induction und Refutation ist offenbar die Annahme (von Seite der Ortho- und Heterodoxie): daß formam per se et essentialiter esse, ebensoviel heiße als inseparabiliter uniri.

Wir verfolgen nun wieder den abgebrochenen Text: Secundo inducebant quod dicit Philosophus (Aristoteles) de Anima, quod nempe intellectus est separatus, et quod

nullius corporis est actus. Ergo non unitur corpori ut forma. Sed dic, quod Philosophus intelligit separatum, quia intellectus non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva oculi. Constat etenim, quod intelligere non est actus, qui posset exerceri per aliquod organum corporale, sicut visio; sed est in Materia in quantum ipsa anima, cujus est haec virtus, est hominis forma et terminus generationis humanae. Et quod sit in Materia, probatur ex Phys. II. quia homo generat hominem (alſo nicht ein vernunftloſes Thier — d. h. eine vegetative und ſenſitive Seele ohne alle aprioriſche Beſtimmung für eine rationelle Seele) Dicitur ergo anima intellectiva separata secundum virtutem intellectivam, quae non est alicujus organi corporalis.

Et sic etiam respondetur ad id, quod tertio dicebant: Quod si intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam materiam, sequeretur: quod intellectus haberet determinatam materiam, et sic non esset cognitionis omnium, quod est contra rationem intellectus.

Sed dico, quod hoc procederet, si virtus intellectiva esset actus organi corporalis. Fateor enim actus illos (visus cum oculo, tactus cum manu et cetera) pene oportet limitari ex materia; sed cum anima intellectiva his organis non utatur, limitationi non subjacet.

Dicebant quarto: quod cum anima sit quid subsistens, et habeat esse secundum se, alterius inde forma esse non potest, quia forma dat Esse, et sic esse Formae non est ipsius formae secundum se. Anima ergo intellectiva habens Esse suum, et suum subsistens, non unitur corpori ut forma. — Ad quod respondetur: quod anima intellectiva illud Esse, in quo subsistit, communicat corporali Materiae, ex qua materia et anima intellectiva sit Unum (Lebenseinheit als Lebensgemeinschaft — (communicatio Idyomatum zweyer Subsistenzen). Ita quod illud Esse, quod est totius compositi (das Menschseyn) est etiam ipsius animae (des Menschengeistes) quod non est in aliis formis (vegetativis et sensitivis) quae non sunt subsistentiales. Et propter hoc anima humana remanet in suo Esse, destructo corpore, non autem aliae formae.«

Geht nun aus dem Ganzen nicht sonnenklar hervor: daß die Kirche an Joh. v. Oliva abermal nur den Irrthum: Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, verworfen, und dagegen den Satz als Wahrheit aufgestellt habe: Intellectum (animam rationalem) substantiam esse per se et essentialiter (d. h. inseparabiliter) cum anima (vegetativa et sensitiva in corpore humano) unitam?«

Doch nach Hitzfelder soll der Canon eine ganz andere Bedeutung haben, nähmlich: der Geist (und nur dieser) sey das Seyn- und Leben- (Seele) gebende Princip des menschlichen Leibes."

Und Warum? Weil die Kirche auf dem Concil v. Vienne das Wort **Forma** nur in dem Sinne genommen haben könne, in welchem es die gleichzeitigen Schulen überhaupt und insbesondere die thomistische genommen.

Es handelt sich also zum völligen Abschluße des Ganzen um die Beantwortung der Frage: In welchem Sinne nach St. Thomas dieses Wort Form, so oft er dasselbe vom Geiste im Menschen aussagte, zu nehmen sey?

Die Grundlinien der thomistischen Anthropologie können nicht leicht kürzer und doch deutlicher gezogen werden, als dies durch **Dante** geschehen ist, dessen unsterbliche Dichtung wie bekannt auch die gesammte Wissenschaft seiner Zeit (die Scholastik) in gebundener Rede enthält.

Auf die Frage nach der Entstehung des Menschen liest man im Fegefeuer — Gesang **XXV**. v. 60—73.

Doch Sohn! wie nun das Thier zum Menschen wird,
Noch siehst du's nicht; und dies ist eine Lehre,
Worin ein Weiserer (**Averroës**), als du, geirrt.
Er war der Meinung: von der Seele wäre
Gesondert die Vernunft, weil kein Organ
Die Aeußerung der leztern uns erkläre.
Jezt sey dein Herz der Wahrheit aufgethan,
Damit dein Geist, was folgen wird, bemerke!
Wenn Bildung das Gehirn der Frucht empfahn,
Kehrt, froh ob der Natur kunstvollem Werke,

Zu ihr der Schöpfer sich, und haucht den Geist
Den neuen Geist ihr ein, von solcher Stärke,
Daß Er, was thätig dort, an sich reißt,
Und mit ihm sich vereint zu Einer Seele,
Die lebt und fühlt und in sich wogt und kreist.“ —

Es ist dies eine durchaus treue Reproduction der thomistischen Lehre vom Menschen, zu deren Ergänzung wir noch beysetzen wollen: Wie Thomas die Materie sich gedacht.

Der Repetent setzt ohne weiters voraus: Thomas habe die Materie, im rein aristotelischen Sinne, als Etwas an sich Bestimmungsloses gedacht. Wäre unserm Dogmenfabricanten nur die christl. Lehre von der Creation noch rechtzeitig eingefallen (an welche Thomas doch gewiß geglaubt) er hätte unterlassen: Letztern einen solchen Irrthum zuzumuthen. Denn ist die Materie etwas Geschaffenes; so ist sie eo ipso kein Bestimmungsloses; sondern ein von ihrem Schöpfer apriorisch bestimmtes Seyn.

Folgende Stelle ist eine der merkwürdigsten für unser Interesse: „**Dicendum: quod quamvis Materia prima sit informis; tamen inest ei imitatio primae Formae. Quantumcunque enim debile Esse habeat, illud tamen est imitatio primi Entis; et secundum hoc potest habere Similitudinem in Deo.**“ **Tractatus de Veritate. Quaestio III. de Ideis artic. 5. ad primum.**

Hieraus ist zugleich ersichtlich: daß die schlechthinige Unbestimmtheit — der **prima Materia** nur vindicirt werden konnte

in einem Systeme, dem die Creation ein schlechthin Undenkbares war, und in welchem zugleich die **Materia prima** in ihrer Unbestimmtheit nur als Voraussetzung (als Möglichkeit) für die Weltwirklichkeit vorkommen konnte, in dieser aber konnte es keine formlose Materie mehr geben. — Daher konnte auch Suarez gestehen, daß Thomas (**Summa P. 1. q. 66. a. 1.**) ausdrücklich sage: **Impossibile esse Materiam primam puram sine omni Forma substantiali esse, aut produci; ita quidem impossibile: ut contradictionem implicet; quia si Materia existit, est Ens actu. Et si caret omni forma, caret etiam actu, cum sit pura potentia.**«

Vergleicht man nun das Bruchstück aus Dante mit dem aus Eymericus Mitgetheilten; so erscheint es wohl außer allem Zweifel — daß der Satz: »**anima rationalis perse et essentialiter est forma corporis humani**« in der alten Scholastik und namentlich bey St. Thomas keine andere Bedeutung gehabt habe, als die: Es gehöre wesentlich zum Begriffe des menschlichen Leibes — für einen Geist zu seyn, oder: dieser **constituire** mit jenem eine Wesenseinheit, welche aber die Seynsverschiedenheit so gewiß nicht ausschließen kann, als die **anima ralionalis** eine **Forma in se subsistens** ist; die **anima vegetativa et sensitiva** dagegen eine **Forma non in se subsistens, sed in Materia subsistens** ist — und so gewiß nicht, als die **Substantia spiritualis** nicht die **Substantia corporea**,

und die **operationes** Jener, nicht die **operationes (vegetari et sentire)** Dieser sind.

Wenn demungeachtet von den Scholastikern gleichfalls behauptet wird: daß im Menschen als solchem', nur E i n e F o r m anzunehmen sey; so wiegt diese Behauptung grad so viel, als die noch überraschendere: **Homo ut homo est una s p e c i e s S u b s t a n t i a e per se, q u a m ex Materia et Forma componi necesse est.** — Dieses Räthsel aber löst sich einer schärfern Betrachtung von selbst. B e g r i f f und I d e e liegen hier im Widerstreite mit einander, ein Widerstreit, den die Scholastik nicht auszugleichen vermochte, ja den sie nicht einmal ahnete. Und so kam es denn: daß sie die Worte **Forma** und **Substantia** vom Menschen bald so bald anders aussagte, d. h. jetzt im logischen Sinne — e i n h e i t l i c h, dann wieder im metalogischen (ontologischen) Sinne z w e y h e i t l i c h. Kurz: an das tübinger Dogma (Geist + Seele) + Leib — dachte St. Thomas so wenig, als irgend ein anderer Scholastiker. Hitzfelder entwickelt dieses Dogma etwas weiter in folgenden Worten, die eben so wie frühere Behauptungen sich in sich widersprechen: „Dr. Balzer meint freylich: wer annähme, der Leib sey vom Geiste a l l e i n belebt, könne nur vom Geiste, nicht aber vom Leibe die Leidensfähigkeit prädiciren. Nichts weniger als das. Wäre die Ansicht, vermög welcher der Geist die Form, das Lebensprincip des Leibes ist, mit einer andern identisch, vermög welcher der Geist zu seinem Leibe, wie zu einer t o d t e n Materie sich verhält (welche als

cartesische, die Dualisten uns ohne weiters unterschieben; dann allerdings hätte Balzer mit seinem letzten Einwande, recht.“ (Und wird wohl auch nach allem, was vorliegt, Recht behalten.)

„Allein ein Blick in die öfter genannte **Quaestio 76** des ersten Theils der Summa Theol. des heil. Thomas, oder auch nur in die aristot. Psychologie (ists möglich!), hätte Herrn Balzer belehrt: daß mit der Lehre von der **anima forma corporis** nichts weniger, als das **Absurdum insinuirt** werden will: der Geist trete in all die Thätigkeiten und Leidenheiten (die man sonst und mit Recht dem Leibe zuschreibt) selber ein.“ [Aber — der Geist soll ja das alleinige Lebens= folglich auch das alleinige Leidensprincip des Letztern seyn]. „Der Geist sey es unmittelbar und allein, der da sehe, höre, verdaue, Lust und Schmerz empfinde u. s. w.“ [Also gibt es doch noch ein anders Lebensprincip im Menschen, dem dies Werkzeugliche unmittelbar zukömmt, und durch welches diese Functionen erst dem Geiste vermittelt werden]. Belehrt ferner: „Daß im Gegentheile von dieser Seite nicht bloß auf das bereitwilligste anerkannt, sondern nach den Voraussetzungen der Lehre (ja wohl! Voraussetzung!) auf das bestimmteste behauptet werden muß: all die genannten Functionen seyen eigentlich und unmittelbar Functionen der — zu bestimmten Zwecken geordneten — körperlichen Organe. [Nicht nur dieser Organe, sondern Funktionen der in den Organen fungirenden **anima vegetativa et sensitiva**, die als Energie und Entelechie, vor dem Hinzutritte der **anima rationalis**, diese

Organe zu bestimmten Zwecken angeordnet hat]. Endlich: „Daß gleichzeitig aber daran festgehalten wird: dasjenige, wodurch diese Organe in Thätigkeit treten, und was bewirkt: daß sie die ihnen sprechenden Operationen wirklich vollziehen, und was sie von der bloßen Potenzialität zur Actualität und zu wirklichen **Actus** fortführt, sey eben die Seele als **Forma corporis.**" [Ganz recht! wenn unter Seele die **anima in se** (**non in materia**) **subsistens** verstanden wird, die auch St. Thomas von der vegetativen und sensitiven (in der Materie subsistirenden) Seele wohl unterscheidet]. — „Das eigentliche und nächste **operans** in den leiblichen Operationen ist — auch nach dieser Theorie — nicht der Geist als solcher, sondern es sind die körperlichen Organe, kurz — der Körper (hier gleichbedeutend mit Seele!); aber der Geist unmittelbar (nicht etwa eine Naturpsyche) ist die bewirkende Ursache der (menschlichen) Thätigkeit dieser Organe. — Es kann hiemit, ja es muß auch auf diesem Standpuncte (ganz unbeschadet der Lehre von der **Forma corporis**) vom Leibe prädicirt werden, daß er leidensfähig (weil lebensfähig) sey. Hiemit fällt die ganze, auf dem **corpus passibile** — einen gar gebrechlichen Fundamente — aufgebaute **Argumentation** Balzers in sich zusammen."

Vor allem muß hier bemerkt werden: daß es mit der Nichtbeschädigung der Lehre von der Seele als **forma corporis** eine ganz eigene Bewandtniß habe, indem diese auf dem Standpuncte des Repetenten eine ganz andere Bedeutung hat. Der Geist im

Leibe ist bey Hitzfelder nur der Dampf im Locomotive, das an sich leblos, d. h. ein todtes ist, wenn es auch eine gegliederte und deßhalb organisirte (sic!) Maschine ist.

Wen trifft nun aber der Hohn, der Uns treffen sollte? Beweist obige Stelle nicht abermal das gerade Gegentheil von dem, was bewiesen werden sollte? Stellt sich nicht außer Zweifel: daß die Formel für den Dualismus (G + S) + Leib, weder die aristotelische noch die thomistische, noch weniger die kirchliche ist?—

Faßt man Alles in Kürze zusammen; so sind als kirchliche Lehre vom Menschen nur diese zwey Momente festzuhalten: Einmal: daß die Seele (seys als zweyte geistige wie im Manichaism — seys als dritte (von Geist und Leib verschiedene Substanz wie im Plotinismus) — vom Wesen des Menschen auszuschließen, und dann: daß Geist und Leib im Menschen zur Wesenseinheit bey aller Seynsverschiedenheit zusammzuschließen sind. Wie? Darüber hat die Kirche bis zur Stunde nicht entschieden.

Und wie verhält sich der neue Dualismus zu dieser Kirchenlehre? Er verwirft, wie diese, die Anthropologie des Photius (seys daß diese den Apollinarismus in der Formel: **G + S + L**, oder daß sie den Manichäismus in der Formel: **G + (G + L)** festgehalten habe). — Er verwirft ferner eben so die Lehre des Joh. v. Oliva, die in der Formel: **(S + L) — G** sich darstellt, da unter dem Zeichen (—) die Accidenz des Geistes zu verstehen ist. Er stellt endlich als seine Anthropologie so entschieden und so tief begründet, wie keine andere der Vergangenheit und

Gegenwart, die kirchliche auf: der Mensch ist Vereinswesen von Geist und Leib, bey aller Seynsverschiedenheit dieser beyden Factoren. Und wollte man diesen Dualismus in eine Formel bringen; so müßte als diese, jede der beyden Tübinger zurückgewiesen werden, wovon die eine das Wesen des Menschen als **G** + (**S** + **L**), die andere dasselbe als (**G** + **S**) + Leib ausspricht. Es taugte nur etwa die Formel: Geist + (Leib = Seele); da (nach **G**) der menschliche Leib an sich = Seele und die menschliche Seele für sich = Leib ist, oder vielmehr beyde zusammen nur den Bruchtheil der Natursubstanz ausmachen, der — ursprünglich durch schöpferische Theilung entstanden — als Seele (als Verinnerndes) sich leiblich veräußert, um — was außer ihr in der Natur ist — Sich (und dann dem Geiste) zu verinnern.

Dies Alles vorausgeschickt, wer sollte nicht tief innerlich empört werden über jene, nunmehr beliebt gewordene theologische Hetze in Deutschland! Wenn jeder Privatdocent, jeder Repetent sich zur Kirche machen, ja nach Bedarf, selbst ein Dogma fabriciren kann, um seinen Gegner, den er anders nicht zu überwinden weis, mit dieser Keule todtzuschlagen. Wo ist alsdann der Pabst? In Bonn, in Tübingen oder in Rom! Und wenn das neueste tübinger Proclam, dessen fauler Kern so eben blosgelegt worden, seines phosphorrescirenden Scheines wegen, auf katholischen Boden hie und da als Kirchenlicht ohne sogenannten Räuber (in der Sprache der Sacristane) begrüßt worden ist; welches Bild kann sich das Ausland von solch einer Intelligenz machen!

Es geht der tübinger Kritik nichts ab, als eine Anwendung ihrer anthropologischen Principien auf das Gebieth der **Ethik**, im weitern Sinne des Wortes, in welchem das Pflichtgebieth des Menschen als eines Gliedes der Kirche und des Staates zur Sprache kömmt, unter vorausgegangener Verhältnißbestimmung beyder Institutionen.

Auch im Mittelalter, und zwar in dem Jahrhunderte, wo die Scholastik in ihrer schönsten Blüthe stand, wurde von dieser das Verhältniß das Staats zur Kirche nach anthropol. Principien bestimmt. So liest man in dem bekannten Notariatsinstrumente der zu Rense 1338 versammelten Curfürsten über die Rechte des erwählten deutschen Königs unter andern folgendes: **Et sunt (Ecclesia et Imperium) in se divisa sicut Spirituale et Temporale, quae essentialiter nil habent Commune sed per accidens unita sunt unione defensionis, quia una praedictarum alteram defendere tenetur, sicut jura et Chronicae docent. Et Papa major est Imperatore, quia dominus Spiritualium et Animarum est. Iste vero dominus Corporum et Rerum.** (Band **XI**. der Sitzungsberichte der kaiserl. Academie der W. v. J. 1853). Daß unser **Scholasticus redivivus** dieser **verfehlten** Begründung der fraglichen Verhältnißbestimmung die **Krone** aufsetzen müßte, versteht sich von selbst; da das Dominium der Staatsgewalt sich nur auf **unbeseelte** Leiber erstrecken könnte — nach seiner Anthropologie, die **alle** Beseelung des Leibes nur von der Menschenseele als **ausschließlichem** Lebensprincipe ausgehen läßt, folglich auch **alles**

Leben im Staate, von der Kirche als ausschließlichem Lebensprincipe der menschlichen Gesellschaft ableiten müßte.

Daß derley Aeußerungen als Sumpfwasser auf die Mühle jener Parthey in Deutschland strömen, welche bey der politischen Constellation der Dinge im Oriente und Occidente ihre Freude nicht verbergen kann — darüber: daß endlich einmal für die unverbesserliche alte Kirche der Tag anbrechen könne, wo Sie zwischen zwey Mühlsteine gerathen müsse — wer wird dies in Abrede stellen wollen?

Es ist dieselbe Parthey, die hinter dem Vorwurfe (daß der sogenannte welthistorische Zweifel an Gott und göttlichen Dingen, bloß in der römischen Kirche seine Heimath habe) ihre eigene welthistorische Furcht zu verstecken sucht: Daß nähmlich dem wiedererachten scholastischen Wissen, das politische Gewissen sammt seinem hierarchischen Absolutismus als Reaction gegen die Staatsomnipotenz seit der Reformation — auf der Ferse nachfolgen könne.

Das aber jene Parthey sich auf dem Boden des antischolastischen Dualismus keine artesische Brunnenstube für ihre Mühlwerke anlegen könne; das hat dieser seit dem Jahre 1848 schon oft darzulegen Gelegenheit gehabt — vorzüglich in dem Aufsatze Hitupaseda in der Lydia v. J. 1852 und in der kirchl. Weltschau S. 324. v. J. 1350. — Es könnte also schon lange Jedem Katholiken einleuchten: daß es sich in der antischol. Anthropologie um etwas Richtigeres und Wichtigeres handle „als um eine Unterscheidung zwischen einem sterblichen und unsterblichen Theile

im Menschen“ wie Joseph Burkard Leu infulirter Propst und Professor der Theologie in Luzern meint, in seiner Schrift: „Warnung vor Neuerungen u. s. w. v. J. 1853.“

Denn ein Unsterbliches ist ja auch der menschliche Geist, wenn er als Götterfunke (als göttliche Monade) ausgezeichnet wird. Den Geist aber als creatürliches Element im Menschen hat unser Dualismus nicht bloß zu unterscheiden; sondern diesen Unterschied zwischen ihn und der Seele (als Lebensprincip seines Leibes) überdies zu begründen. Und auf diese seine Aufgabe stützt sich auch sein Recht: Andere, welche diese Begründung als eine überflüßige weil unzeitige Arbeit ansehen „sowohl gefangen zu nehmen, als befangen (stutzend) zu machen“ — wenn es ihnen auch sehr ungelegen seyn sollte, woran wir gar nicht zweifeln. — Denn die Götterfunkentheorie d. h. der Halbpantheismus ist die unreifste Frucht, die je auf dem Baume der deutschen Wissenschaft gewachsen ist. Darum haftet sie auch an ihm, wie Nadel und Zapfen an der Tanne. Sie wird auch nicht reifer werden, wenn sie ein Propst unter seine Inful bringt. Kein Ausdruck aber für jenen Halbpantheismus ist so passend, als der des Psalmisten, der von einem Wald-Eber spricht, der den Weinberg des Herrn verwüstet. Wer nun gegen solch ein Ungethüm nicht nur nicht aufsteht, sondern Es sogar beliebäugelt, der ist der mattherzigste unter den Achselträgern zwischen Christus und Belial. Dieses Urtheil abermal zu beweisen, wäre wohl das Ueberleyeste.

Ende.